

DICCIONARIO

BÍBLICO

II

jeteos Alacahüyük, y después del 2000 en la región de Kültepe.

En varios lugares de Palestina, donde aparece de improviso y perfectamente desarrollada, se halla sobre un sedimento destruido por el fuego, y por consiguiente fué importada por los invasores que después se mezclaron con la población.

La cerámica sigue a la migración de los jeteos cuya presencia acusa. Son oriundos del Cáucaso, y habiendo emigrado al Asia Menor y a Palestina hacia fines del tercer milenio, comenzaron a esparcirse desde allí. A Palestina llegó una corriente menor, pero de la que se instaló en Asia Menor, que fué la principal, se llegó a constituir el imperio jeteo.

Confirmase esto también por el uso de la legislación jetea (que desapareció con la caída del imperio en el 1200 a. de J. C.), vigente entre los jeteos contemporáneos de Abraham, como lo prueba con precisión la narración de Gén. 23, confrontada con los arts. 46 y 47 de dicha legislación (cf. *Rivista Biblica*, 2 [1944] 130-35).

Fuentes para el conocimiento de los jeteos son los miles de textos religiosos hallados en uno de los templos y en la ciudadela de Boghazköy, la antigua Jattusa, que se remontan al 1400-1200 a. de J. C.; las tablillas de Kültepe en asirio (s. XIX), las inscripciones jeroglíficas fenicias de Karatape, que sobreviven durante 500 años al imperio jeteo; y finalmente los datos arqueológicos.

La escritura es en gran parte cuneiforme, sobre todo en la zona de Kizzuwatna. La interpretación de los jeroglíficos jeteos ha dado buenos resultados, pero no es completa. Las lenguas en uso en el mundo jeteo son la jatil o protojetea, aglutinante, hasta ahora insuficientemente conocida; la palatia en la Pafagonia, al noroeste de Jattusa; la luvia, indoeuropea, al suroeste de Anatolia; la nesia o jetea, y, finalmente, la jorrea, asiática.

El núcleo principal vive en una región cuyo centro es el recodo del río Halys. Son mencionados como primeros entre sus reyes Pithana y Anita, padre e hijo, traficantes en productos asirios, contemporáneos a las tablillas de Kültepe. Pequeñas ciudades estados ejercen su predominio con alternas vicisitudes: Zalpa, Neša, Kuššar. Sólo Labarna las unifica en imperio cuyo límite es el Mediterráneo. Labarna continúa siendo título de los sucesores, como César para los emperadores romanos. El hijo de Hattušilis I (h. 1580) domina el este del Asia Menor y llega hasta las puertas de Aleppo, tomada por Mursilis I (h. 1560) que realiza una

incursión de pillaje por Babilonia e inicia la lucha con los jorreos.

En el s. xv los jeteos quedan tal vez eclipsados por los jorreos. Tuduhalia da comienzo al nuevo imperio. Shuppilulium (1375-1335) derrota a los mitanni en Cades. Mursilis II (1330-1300) encuentra dificultad para mantener sometidos a los estados vasallos. Muwattalli tiene que luchar con la potencia egipcia que resurge, siendo derrotado en Cades. Hurhi-Tešub y Hattušilis III continúan la lucha contra los asirios y Egipto. El imperio recibe el golpe de gracia con la migración de los pueblos del norte y del mar (hacia los comienzos del siglo xii).

*Religión.* — El panteón jeteo es una mezcolanza. El fondo es de origen protojeteo. En el tiempo del imperio se acoplan divinidades luvias y palatias que no son más que imitaciones de divinidades anatólicas. De aquí proviene la duplicitud de dioses. Aunque infima, es no obstante característica la parte de los dioses de hechura indoeuropea. Añádase a esto el influjo de los jorreos con la introducción de su panteón jerárquicamente organizado y de su técnica cultural, y el de los asirioababilonios con divinidades abstractas como las encarnaciones del destino, ligadas con la idea del texto escrito, de la tablilla fijada por una orden de Ea o Marduk.

El principal dios de los jeteos es el dios Tiempo, llamado Taru en protojeteo, Datta en luvio, Tarhun en jeroglífico, Tešub en jorreo. El nombre está expresado con los ideogramas del dios mesopotámico Hadad. El concepto de un dios supremo que regula la lluvia y las tempestades está muy bien apropiado a una zona como Anatolia, el norte de Siria y Mesopotamia. Como rey de los dioses se acerca a Zeus, pero presenta otros muchos aspectos. El animal sagrado es el toro, y según cierto concepto antiguo, el mismo dios Tiempo es un toro como en el mundo mesopotámico lo era el dios Anu.

La diosa solar de Arinna, Wurušemu en protojeteo, es la reina del cielo y del país de Jatti, la diosa suprema del estado y protectora del rey en la guerra.

Ístar, la gran diosa babilónica, es conocida en Anatolia, lo mismo que Anu, Ea y muchos otros. Es la divinidad del amor y de la vida sexual, y también de la guerra.

La adoración de los dioses en el estado es de máxima importancia. El mismo rey toma parte en ella. La voluntad de los dioses es consultada mediante las diferentes formas de adivinación importadas de Mesopotamia. La religión

jetea considera a los dioses como amos, a los hombres como esclavos. Handadâtar es el término con que los jeteos expresan la fuerza divina especial que dirige el mundo (cf. sumerio *nig. si. sá.*; ac. *Mešaru*).

Se han encontrado sepulturas en las excavaciones del antiguo imperio y del nuevo. En el nuevo estaba en uso la cremación. Conservase el texto de un ritual de cremación del rey o de la reina, según el cual las mujeres apagan el fuego con vino y cerveza.

Entre los mitos, el más famoso es el del dios que desaparece y vuelve a aparecer, cuyas vicisitudes son semejantes a las de Dumuzi-Tammuz, *Adonis* (v.), Attis, etc. El nombre del dios moribundo es Telepino (cf. *Telephos licio*) en una versión conservada en cuatro recensiones, el dios Tiempo, el dios Sol en otras versiones. Telepino desaparece descontento. Cesa la vida de la naturaleza. En vano se busca al aguila, al dios de la tempestad. La señora de los dioses envía la abeja. El texto está interrumpido. Telepino es hallado nuevamente. Dos hechiceros le deciden a que vuelva. La vida toma nuevamente su ritmo normal.

*Derecho.* — Dos colecciones de leyes conservadas en dos tablillas de la primera mitad del s. XIV trasmitten los elementos jurídicos que presentan puntos de contacto con las leyes mesopotámicas y hebreas. El código jeteo es más humano que el asirio: no conoce la ley del talión (admitie las compensaciones), limita la pena de muerte. Las disposiciones jeteas tienden más a resarcir los daños de las víctimas que a castigar a los reos. Son numerosos los contactos con el código de la alianza (*Ex. 20, 22-23, 19*) y demuestran que la tradición israelita conoció el código jeteo por lo que atañe al homicidio, al hurto, a los daños causados a las personas, a los refugiados, etc., pero ésta es plenamente autónoma (H. Cazelles, *Études sur le code de l'Alliance*, París 1946, páginas 158-64).

En la Biblia el étnico hitti (*LXX xerros*, Vulg. *hethaeus* y *bené Heth*) indica los descendientes de Jet, segundo hijo de Canán (*Gén. 10, 15*). *Gén. 15, 19-21* pone a los jeteos entre los pueblos de Canán, anteriores a la conquista israelita y en medio de los cuales tienen que establecerse los hebreos (cf. *Ex. 3, 8-17; 13, 15; 23, 23-28*; etc.). Los reyes de estos pueblos se confederan para oponerse a Josué (9, 1) y luchan contra él junto a las aguas de Merom (*Jos. 12, 8*); reaparecen en el discurso de Josué moribundo (*Jos. 24, 11*) y en la época de los Jueces (*Jue. 3, 5*). Durante el reinado de Salomón (*I Re. 9, 20; I Par. 8, 7*) sus descen-

dientes constituyen unas minorías que no aparecen ni para las guerras ni para las deportaciones (*Exd. 9, 1*; cf. *Jue. 3, 36*). *Núm. 13, 39 s.* y *Jos. 11, 3* ponen a los jeteos en la región montañosa. Hebrón es una ciudad de los jeteos, a quienes Abraham (*Gén. 23, 7*) compra el campo de la caverna de Macpela para sepultarse en ella (*Gén. 40, 29 s.*), y lo mismo Jacob (*Gén. 50, 13*).

Hácese mención de las hijas de Jet, que no son del agrado de Rebeca (*Gén. 27, 46*) ni de Isaac. *Ez. 16, 3* dice a Jerusalén: «Eres por tu tierra y por tu origen una cananea, tu padre un amorreo, tu madre una jetea» (cf. *Ez. 16, 45*). Todos estos textos bíblicos consideran a los jeteos como presentes en Canán antes de la llegada de los israelitas y todavía en tiempos de la migración de Abraham. Sabemos también por las cartas de El-Amarna que los jeteos eran numerosos e intrigantes en Canán en el s. XIV a. de J. C.

En varios puntos figuran príncipes jeteos, aceptados e impuestos por Egipto, a la cabeza de las cuadrillas cananeas... Naturalmente, tal elección sería incomprensible, dada la frecuencia de los casos, de no admitir la presencia de los jeteos entre la población.

Su carácter emprendedor, que nos es conocido a través de las fuentes, les daba cierta preponderancia entre los otros, aun cuando su número fuese limitado.

Es, por consiguiente, un hecho hoy comprobado el de esta mezcolanza de las poblaciones jeteas con las que habitualmente suelen llamarse cananeas.

Ya los testimonios de las cartas de El-Amarna para los ss. XV-XIV servían de base para grandes probabilidades de la presencia de los jeteos en períodos precedentes y desde el tiempo de la migración de Abraham (L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1952, p. 30; A. Clamer, *La Ste Bible*, ed. Pirot, II, ibid. 1940, pp. 322, 562). Descendientes de los jeteos son Ajimelec (*I Sam. 26, 6*) y Urias (*I Sam. 11, 9 ss.*; etc.), esposo de Betsabé. [F. V.]

*BIBL.* — Abundante material en *Revue Hittite et Assyrienne* (RHA) y *Journal of Cuneiform Studies* (JCS); A. GOTZER, *Hethiter, Churriner und Assyrer*, Oslo 1936; L. DELAPORTE, *Les Hittites*, París 1936; *Id., Hittites*, en *DBI*; F. SOMMER, *Hethiter und Hethitisch*, Stuttgart 1947; G. CONTENAU, *La civilisation des H. et des Hourrites*... París 1948; E. CAVAGNAC, *Les H.*, ibid. 1950; O. R. GURNEY, *The H.*, London 1952; R. DUSSAUD, *Les religions des H. et des Hourrites*, en *Manu* II, París 1945; G. FURLANI, *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936; A. ROMEO, en *Encyclopédia del Sacerdotio*, Florencia 1953, pp. 336-46; C. W. CERAM, *Il libro delle rupi. Alla scoperta dell'impero degli Hittiti*, Torino 1956; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1936), 282-85; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 239-43.

**JETRÓ.** — Sacerdote de Madián (*Ex. 2, 16; 3, 1*), mencionado en la Biblia por haber dado una de sus hijas, Séfora, por esposa a Moisés (*Ex. 2, 16-21*).

Parcece ser que tuvo dos nombres, pues además del de Jetró (*Ex. 3, 1; 4, 18; 18, 1.5.8, 12* etc.) en *Ex. 2, 18* y *Núm. 10, 29*, aparece también el de Raguel. Raguel (hebr. *רָגֵל* = amigo de Dios) sería el nombre propio, mientras que Jetró representaría un sobrenombre o título honorífico. Fundándose en la elasticidad que en la lengua hebrea presentan los nombres de parentesco (cf. *‘ah* = hermano, primo, parente, amigo, etc.), no falta quien renuncie a la identidad entre Jetró y Raguel y cree que Raguel es el padre de Jetró, y por tanto abuelo de Séfora; y por la misma razón se intenta en *Jue. 4, 11* (hebr.) aplicar a Jetró un tercer nombre, el de Jobab, al parecer sin fundamento.

Es bastante probable que Jetró fuese adorador del verdadero Dios, al que había podido conocer por la tradición patriarcal (*Ex. 18, 8-12*). Habiendo observado cierto día que su yerno consumía todo el tiempo en conceder numerosas audiencias, y que ni aun así lograba dar contento a todos, Jetró, con la autoridad que le daban los años y el parentesco, le propuso que encendiese a cierto número de ancianos los asuntos de administración ordinaria, reservándose la alta dirección de los negocios del pueblo (*Ex. 18, 13-26*). Moisés puso en ejecución la propuesta, y consiguió efectos sorprendentes. [B. P.]

**BIBL.** — A. CLAMER, *Les Noms*, en *La Sainte Bible de Pirot-Clamer*. II. París 1946, pp. 297 s.

**JEZABEL.** — v. *Israel (Reino de)*.

**JOAB.** — v. *David*.

**JOACAZ.** — 1) v. *Israel (Reino de)*; 2) v. *Judá (Reino de)*.

**JOAQUIM.** — v. *Judá (Reino de)*.

**JOAQUÍN.** — v. *Judá (Reino de)*.

**JOÁS.** — 1) v. *Judá (Reino de)*; 2) v. *Israel (Reino de)*.

**JOATAM (Jotam).** — v. *Judá (Reino de)*.

**JOB.** — Héroe del libro de su nombre, rico y sabio idumeo (Hus, entre Edom y la Arabia septentrional, cf. *Jer. 25, 20-24; Lam. 4, 21*), perfecto adorador del verdadero Dios, aun en medio de los mayores sufrimientos.

Aparece este nombre también en las cartas de El-Amarna = A-ia-ab.

*Ez. 14, 20* menciona a Job por su justicia (cf. *Job 12, 4*) juntamente con Noé (cf. *Gén. 6, 9*) y Daniel (cf. *Eclo. 49, 9*); *Sant. 5, 11* lo menciona por su paciencia (cf. *Tob. 2, 12-15* en la Vulgata). Son referencias tomadas del libro sagrado que no deciden si Job es un personaje real o una figura puramente literaria.

El libro de Job es «uno de los más maravillosos poemas del mundo» (A. Vaccari), que ha sido comparado con la *Divina Comedia* de Dante y con el *Fausto* de Goethe.

«Desarróllase en él un tema apasionante, un drama profundamente humano y divinamente sublime, con tal viveza de colorido, con tal energía de afecto, con tal variedad de formas, que bien puede decirse que en él el lenguaje agotó su facundia y el arte su paleta» (A. Vaccari).

La parte central, el poema propiamente dicho (cc. 3-41) está en versos de un gusto exquisito; la introducción y prólogo (cc. 1-2) y el epílogo (42) en prosa. Composición eminentemente didáctica.

I. (cc. 1-2). — Permitiéndolo Dios, el piadoso Job se desploma cayendo de gran prosperidad en la más repugnante miseria; pierde hijos y hacienda: él mismo, herido de una enfermedad y arrojado de casa, se ve despreciado y escarnecido hasta de su propia mujer. Mas aun en medio de tan profundo dolor Job está resignado con la divina voluntad.

Van a consolarle tres amigos: Elifaz (natural de Teman, cf. *Gén. 36, 11*, célebre por su sabiduría, cf. *Jer. 49, 7*), Baldad (de Sue, en la Arabia septentrional, *Gén. 25, 2*) y Sofar. Así comienza el diálogo.

II. (cc. 3-41). — Job se lamenta de sus dolores (c. 3). Los amigos, partiendo de la idea entonces corriente: — que sólo padece el que ha pecado —, no soportan que Job proteste de su inocencia; para ellos semejante protesta equivale a una blasfemia, a una impiedad contra la divina justicia. De ahí que inviten a Job a humillarse y a implorar misericordia.

Los amigos hablan siempre por este orden: Elifaz, Baldad, Sofar, y Job responde cada vez que uno habla, y lo hace con un énfasis que va en aumento. En la primera disputa (4-14) expone Elifaz la sobredicha tesis en forma abstracta para evadir la explícita condenación de Job, fundándola en una revelación sobrenatural (4-5). Pero Job, que acepta sus pedimentos, no puede dudar de su inocencia, por más que no acierte a explicar por qué le habrá castigado el Señor (6-7). Interviene Bal-

dad en favor de Elifaz, con la autoridad de la tradición; proclamar la propia inocencia, como hace Job, es ofender a la Providencia (8).

Job ve más claramente aún el contraste entre esta teoría y la realidad de su inocencia (9-10). Estas palabras escandalizan a Sofar, que aduce en favor de la tesis de los amigos argumentos de razón y la experiencia (11-12, 6). Mas lo que la experiencia demuestra, replica Job, es el hecho desconcertante de la prosperidad de los impíos. Su fe en la justicia de Dios es indiscutible y profunda, por lo que el misterio sigue sin descifrar (12, 5-14, 21).

En la segunda disputa (15-21) los tres amigos acusan abiertamente a Job de impiedad; es imposible que sobrevengan tales calamidades al inocente. Elifaz alega la razón de su propia experiencia y la doctrina de los sabios (15, 1-18); los otros dos repiten lo mismo en tono violento y mordaz (cc. 18-20).

Job desespera de hallar comprensión (15, 17-35; 16, 1-5); pero pone en Dios toda su esperanza y le ruega vivamente que intervenga para dar su justo juicio antes de que vaya a parar a los infiernos (16, 6-17, 17); la doctrina de sus importunos visitantes le disgusta profundamente, la encuentra indiscutiblemente contraria a la experiencia (21). Dios será su vengador; Job está seguro de que intervendrá ante sus contrincantes, antes de que la muerte le lleve a desaparecer en el *Se'ol* (19). Para la exégesis, v. *Resurrección de los cuerpos*.

Después de haber elevado un himno a la divina sabiduría (c. 28), Job arremete hábilmente en su defensa (29-31). Implora un juicio en regla en el que se propone carearse con Dios, a quien cree irritado contra él, y refutar a sus tres implacables acusadores (*Job* 13, 18; 31, 35 ss.); así desea tener un árbitro, un abogado que salga en su defensa (cf. 9, 33; 31, 35: «Oh si hubiera quien me escuchase!»). Este árbitro es Eliú, que interviene con un tono enteramente nuevo. Job no debe decir que Dios lo persigue: Dios no manda los males sólo para castigar, sino también para preservar y purificar. Así venga la inocencia de Job, al propio tiempo que le ilumina acerca de la finalidad de sus desventuras, adelantándose a la intervención final de Yavé (38-41).

Dios aparece en medio de una nube que cubre su majestad y expone su omnipotencia y su sabiduría, manifestadas en la creación y en el gobierno del universo. ¿Cómo va a ser posible que comprendamos la insosnable obra de Dios en el mundo moral, cuando no somos capaces de comprenderla en lo que se refiere al mundo físico?

III. — Job se rinde y confiesa su ignorancia.

En el epílogo (42) Dios pronuncia la sentencia; son condenados los tres sabios, y a Job, que es declarado inocente, le son restituídos con creces los bienes que antes tenía.

«La conclusión moral consiste en que, en virtud de una misteriosa pero sabia disposición de Dios, a veces los mismos justos son afligidos sin tener culpa alguna; pero que al fin Dios premia la virtud que es desconocida de los hombres. Resulta, pues, que el fondo del libro consiste en la discusión, concretada en un hecho, acerca del origen y de la razón ontológica del dolor» (A. Vaccari).

El problema no queda enteramente resuelto, pero se dan los puntos esenciales que formarán parte en la solución adecuada enseñada por el cristianismo: a) los padecimientos prueban al justo; b) lo preservan de la soberbia, del pecado (discurso de Eliú); c) el hombre debe siempre entregarse a la sabiduría divina confiando en su providencia.

La unidad de la composición es admirable: el prólogo es indispensable como fundamento y el epílogo como complemento. La intervención de Dios, en conexión con la invocación de Job (31, 35 ss.) y del mismo Elifaz (5, 8) y con el anuncio de Eliú (37, 16-24), es el punto culminante preparado y esperado en todo el poema. Eliú es el abogado de Job y árbitro de la discusión, a la que pone fin preludiando la sentencia de Yavé (L. Dennefeld).

El autor del libro es un docto y desconocido judío de Palestina. Es innegable la afinidad de Job con los libros sagrados y su dependencia de ellos, en particular de Jeremías (cf. *Jer.* 12, 1-4 para el tema; *Jer.* 20, 14-19 y *Job* 3, 3-12; *Jer.* 9, 3 y *Job* 7, 15 etc.). El autor escribió probablemente hacia el fin del reino de Judá; la elegancia del estilo, la propiedad del lenguaje hacen poco verosímil una fecha posterior a la cautividad.

El texto hebreo está necesitado de muchas correcciones, pero en conjunto está mejor conservado que otros libros del Antiguo Testamento, por ejemplo, mejor que *Jeremías*. La versión griega de los Setenta es más bien libre, y en general tiende a abreviar. La siríaca es fiel, útil para la crítica, pero poco utilizable para la exégesis. Sobresale entre todas la versión latina de San Jerónimo (Vulgata) por la comprensión del texto, por la claridad y por la elegancia (Vaccari).

[F. S.]

FEUVE, en *DBS*, XXII, col. 1073-98; \* D. GONZALO MAESO, *Sentido nacional en el libro de Job*, en *EstB* (1950); B. CELADA, *La astrología y el libro de Job*, en *CB* (1944-45).

**JOEL.** — Profeta, que probablemente fué de familia sacerdotal (cf. 1, 13; 2, 17). El nombre equivale a decir *Yavé es Dios* (Ió-el). Por razón de sus frecuentes llamadas a Jerusalén y a Sión colócase su actividad en Judea y precisamente en la capital. De igual modo se intenta fijar el tiempo en que profetizó Joel basándose únicamente en el examen interno.

Los antiguos (cf. König, Theis) se inclinaban preferentemente por el tiempo de Joás (836-797). La exégesis moderna (de Marx en adelante) se muestra cada vez más unánime en señalar los tiempos que siguieron al cautiverio, entre el 500 y el 400 a. de J. C.

Efectivamente, en Joel no hay referencias al reino de Samaria, a Damasco, a Asiria y al imperio babilónico, al rey de Judá y particularmente a los pecados de idolatría. El pueblo de Judá es todo Israel (2, 17-27; 3, 2-16; lo mismo que en los *Par.*). Tiene alusiones a la destrucción de Jerusalén ya consumada, al cautiverio de los sobrevivientes, a la invasión del país por parte de los pueblos vecinos. Se notan en Joel dependencias de los profetas anteriores y especialmente de Ezequiel (Jl. 3, 4-8.9 [en hebr. c. 4], con Ez. 35-36; Jl. 3, 9-17 con Ez. 38-39; Jl. 3, 18 con Ez. 47, 1-12). Hay quien precisa más colocándolo inmediatamente después de Malaquías, por cuanto en Joel los sacerdotes aparecen como piadosos intercesores (1, 13 s.; 2, 15 s.), en contraste con las conocidas diatribas de *Mal.* contra sus defecções y falta de celo.

El texto consta de cuatro capítulos en el original hebreo; y en la Vulgata está reducido a tres (2, 28-32 de la Vulgata = c. 4 del hebreo).

La breve profecía de Joel, después de exponer una terrible invasión de langostas (1, 1-12), exhorta al arrepentimiento (1, 13-20). El azote vuelve a ser descrito en calurosas imágenes y fuertes metáforas, y es presentado como un ejemplo o tipo del «día de Yavé» o manifestación de la divina justicia (2, 1-11); repite la exhortación a recapacitar sobre la propia conducta moral (2, 12-17). A tales disposiciones de Judá responde el Señor prometiendo, además del cese de la plaga, grandes bendiciones temporales (2, 18-27) y espirituales (2, 28-32; *Hebr.* 3). Judá será libertada de sus enemigos que intentarán oprimirlo, pero serán por ello castigados (3, hebr. 4).

El texto está bien conservado, y el estilo es brillante.

En sustancia, la profecía asegura la realización de las divinas promesas sobre la estabilidad del nuevo Israel, renacido en la tierra de Judá después del cautiverio, y sobre su evolución, complemento definitivo en el reino del Mesías. Ciero que habrá lucha, principalmente la pronosticada por *Ez.* 38-39, pero interverá Dios («día de Yavé») y el triunfo será seguro, y por lo mismo también la existencia de la antigua Economía hasta la venida del Mesías, a cuya reino se refiere el célebre oráculo (2, 28-32; hebr. 3) que se realizó en Pentecostés en el prometedor comienzo de la predicación apostólica (*Act.* 2, 14-21; cf. *Rom.* 10, 12 s.).

También Joel trae las grandiosas imágenes tradicionales (cf. *Is.* 13, 10; *Ez.* 32, 7 s.) anunciantoras de las conmociones de la naturaleza, para indicar que la intervención divina en la efusión del Espíritu será tan maravillosa que hasta la misma creación se verá afectada (v. *Escatología*). Tampoco pasa de ser simbólica la indicación de «valle de Josafat» (v.), (valle donde «Yavé juzga» o castiga a las naciones paganas) que no se concretó hasta más adelante (s. IV desp. de J. C.) en el valle de Cedrón.

[F. S.]

**BIBL.** — L. DENNEFELD, *Les problèmes du livre de Joël*, París 1926; G. M. RINALDI, *Il libro di Ioele*, Rapallo 1938; H. HÖPFL-MILLER-METZINGER, *Introd. generalis en V. T.*, Roma 1946, pp. 498-505.

**JONÁS.** — En el libro del mismo nombre, quinto de los profetas menores, llámase a Jonás hijo de Amitai (1, 1), sugiriendo así la identidad con el profeta oriundo de Gat Jefer (aldea del territorio de Zabulón, *Jos.* 19, 13), que vaticinó a Jeroboam II (787-746) el glorioso retorno del reino a sus primitivos límites (II *Re.* 14, 25). La leyenda judía nos proporciona otras noticias, como la de hacer de él un hijo de la viuda de Sarepta (I *Re.* 17, 17 ss.).

El libro comienza, sin introducción, con la orden que Yavé comunica a Jonás de ir a Nínive a predicar penitencia. El profeta, que ve en Asur el enemigo capital de Israel y conoce la misericordia de Dios, que fácilmente perdoná (cf. 4, 2), se excusa y trata de evadirse huyendo a Tarsis, y se embarca en Joppe en una nave fenicia.

Se desencadena una tempestad, y después de haber echado a suertes resulta ser Jonás el culpable. Arrójanlo al mar y se lo engulle un enorme pez (c. 1), en cuyo vientre estuvo tres días y tres noches. En tal situación compuso

el cántico (2, 9-10), propiamente un himno de acción de gracias que ofrece afinidades literarias con *Joel* y varios salmos (30, 23; 41, 8; 68, 3). El pez lo vomita y se encuentra ileso en la costa palestina (c. 2). Yavé le renueva la orden y Jonás lleva a Nínive el mensaje de destrucción: «De aquí a cuarenta días Nínive será destruida» (3, 4). La penitencia de sus habitantes alcanza el perdón de Dios (c. 3).

En vez de alegrarse de ello, Jonás se enoja; no ha sucedido cuanto él pedía e implora la muerte. Yavé le reprocha tal sentimiento de odio, pues también los gentiles, criaturas suyas, son objeto de su misericordia: hace que crezca un ricino hasta cubrir con su sombra la cabeza del profeta: el sol es asfixiante, y aquella sombra le proporciona un inmenso alivio, pero la planta se seca de repente y Jonás lamenta su desaparición sumido en profundo dolor. De este episodio toma Dios ocasión para inculcarle la sobredicha lección (c. 4).

La doctrina que el autor quiere enseñar está clara: el plan salvador de Dios no se limita a los judíos solamente sino que comprende también a los gentiles. Tal enseñanza constituye la esencia de este diminuto libro, que es uno de los más conocidos, y es una de las joyas de la literatura hebrea. Hasta el s. XIX se admitió como realmente sucedió todo cuanto se relata en *Jonás*, y se siguió defendiendo su historicidad, que parecía efectivamente haber sido afirmada por Jesús (*Mt.* 12, 39 ss.; *Lc.* 11, 29-32) al aducir el ejemplo de los ninivitas juntamente con el otro, ciertamente histórico, de la reina de Sabá (*I Re.* 10), y al presentar la estancia de Jonás en el vientre del pez como signo profético de su sepultura y resurrección: «Como estuvo Jonás en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra» (v. *Resurrección de Jesús*). La referencia de *Tob.* 14, 4 (sólo el cód. B) es enteramente insegura (R. Galdos, *Tobit*, París 1930, p. 296; A. Miller, *Tobit*, Bonn 1940, p. 106), como también resultan infundados los intentos de hallar en los textos cuneiformes referencias a los episodios narrados en este libro (J. B. Schaumberger, en *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 23-34).

Por otra parte, la desobediencia de Jonás al mandato de Yavé es de veras insólita y contrasta con lo que sabemos acerca de la acción divina sobre el profeta (v., cf. *Jer.* 20, 7 ss.): el cántico compuesto en el vientre del pez y la repentina conversión de Nínive aparecen inverosímiles: háblase de la capital de Asiria como de una ciudad del pasado y con referencias

inexactas (*Jn.* 3, 3.6). Nínive fué destruida en el año 612 a. de J. C. Por tanto, nuestro Jonás no puede ser el profeta que vivió durante el reinado de Jeroboam.

Tenemos, pues, un conjunto de indicios que favorece la interpretación parabólica, cada vez más seguida por los exégetas modernos (Lagrange, Condamin, Dennefeld, Chaine, Feuillet) y que ya fué propuesta por San Gregorio Nacienceno. Trátase de un libro didáctico.

Jesús en los pasos citados hace referencia por vía de ilustración para mejor grabar su doctrina en el ánimo de sus oyentes, y tal referencia conserva todo su valor y eficacia lo mismo si se apoya en un hecho histórico que en un hecho ficticio con fines didácticos y morales, e incluso en un relato legendario. Así, por ejemplo, *I Cor.* 10, 4 y *Jud.* 9 ss. refieren leyendas judías sin que por ello se cambie su valor y carácter (cf. *II Tim.* 3, 8; *Hebr.* 7, 3 etc.). De un modo semejante la liturgia desea al alma la paz eterna «con Lázaro, pobre en otro tiempo». Y nosotros hablamos del hijo pródigo, del buen Samaritano, incitando a los fieles a imitar el arrepentimiento del uno y la caridad del otro; y son ejemplos tomados de paráboles.

Digase lo mismo respecto del tipo mesiánico o comparación profética establecida por Jesús. Una notable confirmación de la índole didáctica de Jonás es su dependencia de *Jeremías*. El profeta de las naciones fué su principal fuente (1,14 = *Jer.* 36, 15; 3 = *Jer.* 36, 3; 8 = *Jer.* 18, 11 etc.).

Los aramaismos y los neologismos colocan a Jonás entre los libros posteriores del Antiguo Testamento.

Probablemente fué compuesto este libro en el período de la mayor dispersión (v. *Didspora*), h. el año 300 a. de J. C. Se sintió la necesidad de afirmar, contra la corriente más cerrada, que la religión de Moisés no excluía a los paganos (cf. *Is.* 56, 1-9).

El episodio de Jonás en la tempestad, engullido por el pez y luego arrojado incólume y, según palabras del mismo Jesús, tipo de su resurrección, es de los temas más corrientes de las primitivas pinturas cristianas. [F. S.]

BIBL. — A. FEUILLET, *Les sources du lly. de Jonas*, en *RB*, 54 (1947), 165-86; *Id.*, *Les sens du lly. de Jonas*, ibid. 340-61; *Id.*, en *DBs*, IV, col. 1104-31; G. WILPERT, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Ciudad del Vaticano 1948, pp. 9 s. 124-28; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VII, I proteti, 2. Firenze 1955, pp. 335-42; admite la sustancia histórica, con amplificaciones en los detalles particulares.

JONATÁN. — v. Saúl.

**JONATÁN** Macabeo. — v. *Macabeos*.

**JORAM.** — 1) v. *Israel (Reino de)*; 2) v. *Judá (Reino de)*.

**JORDÁN.** — (Hebreo Yarden; árabe el Urduun; griego ὦ Ιορδάνης). — El río más importante de Palestina, formado por la confluencia de tres riachuelos: Nahar Banjas, Nahr el Leddán y Nahr el-Hasbáni, que tienen sus manantiales en las faldas del nevado Hermón. El manantial del Nahar Banjas, que los antiguos localizaban en una gruta dedicada al dios Pan (Fl. Josefo, *Bell. I*, 21, 3) hoy bloqueada a consecuencia de movimientos sísmicos, se encuentra actualmente al lado de un contrafuerte del Hermón (329 m. sobre el nivel del mar); la del Nahr el-Leddán está junto al Tell el Qádi (143 m.), y el del Nahr el-Hasbáni en Hasbeijah (563 m.). El Jordán, después de un lento recorrido de unos 10 km. por entre los cañaverales y juncales de la fértil Ard el Huleh, se concentra en el pantanoso lago de Huleh o Semaconito (a 2 m. sobre el nivel del mar), y en otros 17 km. baja de 2 a 208 m. bajo el nivel del Mediterráneo, precipitándose entre murmullos a través de un valle ceñido de rocas basálticas, para desembocar en el lago de *Genesaret* (v.). Desde aquí hasta el mar Muerto (109 km. en línea recta) va serpenteanado en tal forma, que su recorrido se triplica (320 km.) al recorrer el valle (Gor), que en los veinte primeros kilómetros tiene una latitud mínima de dos o tres kilómetros, pero que en las cercanías de Jericó llega hasta los 15 y 20 km. El valle (Gor) se asemeja a tres terrazas en declive a modo de anfiteatro hacia el curso del río; la más saliente y elevada está formada por cerros desnudos y yermos, sin vegetación y tostados, a no ser aquéllos en que la presencia de alguna fuente forma sus oasis, que están habitados desde la antigüedad (Jericó, Bethsán); la del medio está cubierta de arbustos, y la inferior (ez-Zór), que corresponde al cauce del río y se inunda todos los años durante los meses de riada (cf. *Jos. 3, 15; I Par. 12, 15; Eclo. 22, 24*), está poblada de arbustos, de sauces y de álamos y animales (antiguamente incluso leones: *Jer. 49, 19; 50, 44; Zac. 11, 3*). Los principales entre los numerosos afluentes que alimentan el Jordán, son el Jarmuc y el Jaboc a la izquierda, el Nahr Jalud y el Wadi Far'ah a la derecha. El Jordán no es utilizable sino artificialmente para el riego; tampoco es navegable y más bien constituye un obstáculo que un medio de comunicación, si bien no faltan puentes (Gisr

Benát Ya'qub, Gisr el Mugami', Gisr Sh-Ahsein, Gisr el Gorâniye) y vados (unos sesenta), no siempre abordables, entre los cuales figuran el Mahâdet 'Abâra y el ed-Dâmiye.

En la Biblia el Jordán es mencionado principalmente como frontera (*Núm. 34, 12; Ez. 47, 18*) cruzada por fugitivos (*II Re. 7, 15; Jue. 12, 5*) o por israelitas que se ponían a salvo en la otra orilla (*I Sam. 13, 7; II Sam. 2, 29; 17, 22*). La parte inferior, frente a Jericó, llamada en el A. T. bakkârāt o kikâr bajarden (*Gén. 13, 10, 12; 19, 17; II Sam. 18, 23*; y en el N. T. ἡ περικύρωσ τοῦ Ἰορδάνου (*Mt. 3, 5; Lc. 3, 3*), va inseparablemente asociada al paso milagroso de los israelitas (*Jos. 3, 1 ss.*), a los profetas Elías y Eliseo (*II Re. 2*), al ministerio de Juan Bautista (*Jn. 1, 28*) y al Bautismo de Jesús (*Mt. 3, 13-17* y paral.).

[A. R.]

**BIBL.** — L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 50-59; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 161-176, 474-489; N. GLUECK, *The river Jordan*, London 1946.

**JORREOS.** — Pueblo no semita, al que documentos del fin del tercer milenio señalan entre los adelantados de las regiones del Zagros, hacia Mesopotamia y junto al Tigris. Cf. además algunos documentos anteriores a la tercera dinastía de Ur (2070-1960) como la tabilla de Samarra y especialmente la nomenclatura de los primeros reyes de la misma dinastía. Hacia el 1700 a. de J. C. son textos religiosos de Mari los que nos informan acerca de la actividad jorrea, pues en ellos es donde aparece por vez primera la voz *Jur-ri* como designación del pueblo. Entre el 1700 al 1500 debió de registrarse la máxima presión de la influencia jorrea, ya que después de esta época los jorreos dominan en Mesopotamia y en Asiria, donde han fundado el gran imperio de *Mitanni* (v.) y han dado nueva vida al antiguo centro de *Nuzi* (v.). También se acusa en numerosos documentos la presencia de los jorreos en el Asia Menor (Boghazköy), en Siria (Ras Shamra), y en Palestina (Tell-Ta'anek).

En Egipto, en la época de la 18.<sup>a</sup> dinastía, el nombre de *Rein.w* que se daba a Palestina y a Siria es sustituido por el vocablo *H'rw*.

Por más que no sea evidente el que existiese una estrecha relación entre jorreos e hiksos, es no obstante digno de notarse el hecho de que después de la invasión de éstos, los territorios del sur de Carquemis hasta Egipto están plagados de nombres jorreos e indoeuropeos.

Por lo que se refiere a su raza, algunos grabados egipcios de la 19.<sup>a</sup> dinastía los represen-

tan bajo un tipo armenioide braquicéfalo. Pero por todas partes se advierte entre los jorros la presencia de elementos indoeuropeos que ordinariamente representan a la clase dirigente.

Son valiosos los restos de la cultura de los jorros. Lengua característica de tipo aglutinante, escrita en acadio cuneiforme, que nos ha dejado una literatura abundante, consistente en desconjuros, sortilegios (doc. de Mari), textos religiosos de géneros diferentes (doc. de Boghazköy), documentos de negocios (descubrimientos de Nuzu), vocabularios (descubrimientos de Ras Shamra), etc., a los cuales se agregan obras de traducción, especialmente en la época de El-Amarna. Entre estas últimas merecen especial mención los fragmentos del epos de Gilgameš con varios mitos y leyendas súmeroacádicas. En la época de El-Amarna la cultura jorrea sirve admirablemente para transmitir al occidente cultura y religión mesopotámicas, y a través de los jorros llega al Asia Menor y a Egipto el culto de Istar.

La religión jorrea se caracteriza por un gran sincrétismo: los jorros, que dieron su dios Kumarbi al panteón de Babilonia, tomaron a su vez dioses, mitos, leyendas y héroes súmeroacádicos. Las divinidades típicamente jorreas cuya memoria se conserva son: Teššub, dios del temporal, simbolizado frecuentemente con la espalda de los dos toros *Sheri* y *Jurri*; *Hepa* y *Simike*, dios y diosa, respectivamente, del sol. Tampoco queda en olvido la presencia de divinidades indoeuropeas adoradas por la clase dirigente.

La gran influencia cultural y religiosa de los jorros siguió ejerciéndose hasta que el avance de Asiria, especialmente en tiempo de Salmanasar I, bloqueó su centro propulsor, el imperio de Mitanni. Se conservaron durante largo tiempo centros jorros en la región norteña de los lagos Urmia y Van.

Estuvo agitándose durante largo tiempo la cuestión de si los jorros estaban relacionados con los *horitas* de la Biblia (Gén. 14, 6; Dt. 2, 12.22). Después de los estudios de Speiser, observa W. F. Albright, queda fuera de duda el que la lengua jorrea fué la primitiva lengua de los *horitas* bíblicos. [G. D.]

BIBL. — R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1948, pp. 37-92; G. CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Horrites du Mitanni*, París 1948; id., en *DBS*, IV, col. 128-38; G. FURLANI, *Le religioni degli Hurriti (Subarei, Mitanni)*, en *Storia delle Religioni*, P. Tacchi-Vecchi, I. 3.ª ed., Torino 1949, pp. 241-51.

**JOSAFAT (Valle de).** — Nombre simbólico (= Yavé juzga), amañado por el profeta Joel (cf. el valle de Hamon-Gôg = «muchedumbre

de Gog», donde el Señor destruirá el ejército de Gog: Ex. 39, 11).

«En aquellos días... cuando convierta en bien la fortuna de los de Judá y de Jerusalén, reuniré a las Gentes, las haré subir al valle de Josafat, y luego entraré en juicio con ellas, por la manera como han tratado a mi pueblo y a Israel mi heredad (Jl. 3 [hebr. 4], 1 s. 11).

El Señor promete a los judíos que han vuelto del cautiverio el castigo a los enemigos de Judá (Tiro, Sidón, filisteos... Ez. 35-36; y luego los seléucidas = Ez. 38-39), en tanto que el nuevo Israel será bendecido y protegido de Yavé.

Para representar plásticamente ese juicio y ese castigo, el profeta se imagina una gran conglomeración de los enemigos que serán juzgados y castigados en un lugar largo, amplio y llano (= valle) donde Dios los juzga.

[F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Testimoni di Geova*, Rovereto 1951, pp. 58-62; A. PERRELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 58-68; \* A. F. RAMÍREZ, *El valle de Josafat*, en *CB* (1953), nov., 114.

**JOSÉ.** — Penúltimo hijo de Jacob, habido de su predilecta Raquel (Gén. 30, 32 s.); el más piadoso, el más afectuoso. Dios le revela su futura grandeza mediante dos sueños; las gallinas de sus hermanos se inclinaban ante la suya; el sol, la luna y once estrellas lo adoraban. Sus hermanos se enojan por eso, y también porque José había dado cuenta a su padre de acciones pésimas por ellos realizadas. Al verlo acercarse hacia ellos en las cercanías de Siquem, adonde se había desplazado desde Hebrón con los rebaños, se desentienden de él, después de haber pensado incluso en matarlo, vendiéndolo por veinte monedas (cf. Lev. 27, 5), a pesar de sus lágrimas y de sus ruegos (Gén. 42, 21), a unos mercaderes que llevaban de Arabia a Egipto sustancias aromáticas y viscosas para el embalsamamiento de los cadáveres.

Tenía entonces José unos 16 años. Los hermanos tomaron su túnica (larga y con medias mangas, como la llevaban los ricos y los nobles, regalo de Jacob), la mancharon con sangre de un cabrito y se la mandaron al pobre padre, que lloró inconsolable la presunta muerte de su predilecto (Gén. 37).

En la capital del Delta, durante el imperio de los Hikos (s. XIII), José fué vendido a Putifar, oficial superior de Faraón, quien pronto le cobró afecto y le confió la administración de su casa. José resiste a intento de seducción de su ama, y es llevado a la cárcel por una calumnia de ella. También ahora asiste Dios

al inocente, que se gana la confianza del carcelero, el cual le confía el cuidado de los presos, entre los cuales se destacan el copero y el pastelero de Faraón (*Gén.* 39). José explica a éstos sus respectivos sueños: el primero volverá a su oficio, y el segundo será decapitado (*Gén.* 40).

La predicción se realizó. Dos años después vió el Faraón en sueños que subían del Nilo siete vacas flamantes, y luego otras siete macilentas que devoraron a las primeras. Tras un breve intervalo, pareció ver sobre una misma caña siete espigas llenas a las que siguieron otras siete, chamuscadas por el siroco, que devoraron a las primeras. Accordóse el copero de José, y éste dió al Faraón la explicación: Habrá en Egipto siete años de abundancia, a los que inmediatamente seguirán otros siete de carestía. Dios os da el aviso para que proveáis a tiempo.

El Faraón enalteció a José, que tenía entonces unos treinta años, y le constituyó en virrey con plenos poderes. Le impone un nombre egipcio *Safnat-paaneh* (dador de vida), y le da por esposa a *Asenet*, hija de un sacerdote de *On*, de la cual nacen *Manasés* y *Efraim*, epónimos de las dos tribus, llamadas a veces (*Dt.* 33, 13.16; *Ez.* 47, 13 etc.), colectivamente, de José.

José almacenó grandes cantidades de víveres durante siete años de abundancia en grandes silos que oportunamente se habían distribuido por las ciudades egipcias. Y cuando llegó la carestía y todos acudían al Faraón, éste los remitía a su ministro: «Id a José», el cual puso a la venta, primero para los egipcios y luego también para los extranjeros, las reservas que tenía acumuladas (*Gén.* 41). También Jacob envía sus hijos a Egipto. José los reconoce inmediatamente y disimulando la emoción que siente, los acoge duramente tratándolos de espías, con el fin de adquirir, sin descubrirse, noticias de su anciano padre y de su amado Benjamín ausente, y también para explorar sus sentimientos y ver si seguían siendo malos como en otro tiempo. Así los despacha con el grano y con el dinero que habían pagado, escondido por orden suya en los sacos, pero retiene a Simeón, que será puesto en libertad cuando le hayan llevado a Benjamín, en prueba de que han dicho la verdad. Consumido el grano, los hermanos inducen a Jacob a que deje ir con ellos a Benjamín, y vuelven a Egipto (*Gén.* 42.43, 23). José realiza la última prueba; finge que retiene a Benjamín, y al ver la consternación de los otros y el ofrecimiento de Judá para quedar preso, a trueque de ahorrar tan

gran dolor al anciano padre, José no puede ya contenerse y prorrumpiendo en llanto se descubre a sus hermanos, un tanto asustados, y los abraza. Ha sido la Providencia — les dice — la que me ha enviado aquí (*Gén.* 43, 24-45, 15). Invitado por Faraón lleva a todos los suyos a Egipto, y tiene la satisfacción de abrazar a su anciano padre, que adopta a *Manasés* y a *Efraim* (v.). José dispone que los suyos vayan a establecerse con sus rebaños en la fértil región de *Gosen*, lejos de la capital y de las otras ciudades egipcias, para que puedan conservar sus costumbres y la pureza de su religión (*Gén.* 46-48). En su profética despedida, Jacob tiene unas bellísimas palabras para José: «Retoño frondoso es José, retoño frondoso junto a una fuente. Árbol majestuoso, cuyas grandiosas ramas se alzan sobre el muro de la cerca. Goza de todas las bendiciones. Goza de todas las bendiciones del cielo» (*Gén.* 49, 22-26). Muerto Jacob, José manda embalsamar su cadáver y lo lleva con un grandioso cortejo a sepultarlo en Canán, en la sepultura de su familia. A la edad de 110 años, siente José que se acerca su fin, y con ferventísima confianza encomienda a sus hermanos, hijos y nietos a la divina Providencia: «Dios os visitará y hará que subáis a la tierra prometida a Abraham y a nuestro padre, y entonces llevaréis de aquí mis huesos» (*Gén.* 50).

La narración está revestida de un colorido vigoroso y abiertamente egipcio, tanto en los términos empleados como en el cuadro histórico-social y en los pormenores. Es una pintura llena de vida la que se presenta de los hombres, y de los usos y costumbres de los egipcios en todos los campos de la vida (A. S. Yahuda).

Los Padres están de acuerdo en ver en José una figura de N. S. Jesucristo perseguido, vendido, humillado y resucitado por la salvación de su pueblo.

La Iglesia repite la invitación del Faraón: «Id a José», adaptándola felizmente al jefe de la sagrada Familia. [F. S.]

BIBL. — V. ERMONI, en *DBs*, III, col. 1655-69; A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 142-78; H. SIMON - J. PRADO, *Vetus Test.*, I, 6.<sup>a</sup> ed., Turín 1949, pp. 175-83, 190 ss., 195 x.

**JOSÉ (San).** — *Esposo de la Virgen María y padre putativo (Lc. 3, 21) de Jesús*, proclamado por Pío IX (8 de dic. de 1870) como «patrón de la Iglesia universal». El nombre (hebr. *Yōsēf*, apócope de *Yehōsēf*, de la raíz de *yā-saf* = acrecentar) significa «Yavé acrecienta».

Las fuentes para la vida de San José son casi exclusivamente los *fragmentos evangélicos*

(Mt. y Lc). de la infancia de Jesús. Los apócrifos son enteramente legendarios.

José era de la casa de David: el ángel lo llama efectivamente «José, hijo de David» (Mt. 1, 20; cf. Lc. 2, 4; 3, 23). Su padre se llamaba Jacob, según San Mateo (1, 16), Heli según San Lucas (3, 23); pero Heli era padre legal, o padre adoptivo (v. *Genealogía*). Hegesipo (*Hist. eccl.* de Eusebio, 3, 11) menciona también un hermano suyo llamado Clopa o Cleofás. Tal vez fuese oriundo de Nazaret (Lc. 1, 26 s.): su profesión era la de artesano: *τέκτων* (Mt. 13, 55; cf. Mc. 6, 3), que la Vulgata traduce por *faber*, palabra que las más de las veces significa herrero, mientras que el término griego alude preferentemente al carpintero, según lo entienden también las versiones siríaca, copta y etiope, y una antiquísima tradición representada por San Justino y muchos apócrifos. La última opinión parece más probable, aunque no se excluye que, llegado el caso, también hiciese trabajos en hierro, etc.

El hecho cumbre de la vida de San José es su matrimonio con María, que se efectuó, con certeza, en la edad juvenil o en la primera edad varonil, pese a cuanto han soñado los apócrifos e incluso algunos escritores eclesiásticos. El Evangelio llama repetidas veces a José esposo (*ἀνήρ*) de María, y a María esposa (*γυνή*) de José (Mt. 1, 19.20.24; Lc. 1, 27; 2, 5). Por tanto fué verdadero matrimonio el de José, aun siendo como fué virginal como se infiere del voto de castidad de Nuestra Señora (Lc. 1, 34) y del dogma de su perpetua virginidad.

No mucho después de contraer el matrimonio advirtió señales de maternidad en la esposa (Mt. 1, 18 s.) y pensó en «dejarla secretamente», pues «como era justo» (*ibid.*), al no tener ni la más mínima sospecha contra la integridad de la esposa, ante lo incomprendible quería ocultar el misterio y eclipsarse personalmente. Un ángel le anuncia la concepción virginal de María (*ibid.* 1, 20), y «recibió» (*ταπέλισεν*) a su esposa en su casa» (*ibid.* 1, 24). No se sabe de cierto si cuando sucedieron estas cosas María y José estaban solamente prometidos (como parecen pensar con los Padres Griegos los más de los exégetas modernos) o si ya estaban casados y por tanto habitaban juntos (como piensan los Latinos y no pocos exégetas modernos). De todos modos adviértase que entre los judíos los espousales creaban el verdadero vínculo matrimonial.

Cuando el nacimiento de Jesús era ya inminente, José va a Belén para inscribirse en las listas del empadronamiento que había ordena-

do Octaviano Augusto (Lc. 2, 1-7). Estuvo presente al divino nacimiento en la gruta (*ibid.* 2, 7) y a la adoración de los pastores (*ibid.* 2, 16). Al octavo día impuso al recién nacido el nombre que había sido revelado por el Ángel (Lc. 2, 21-25). En la presentación de Jesús en el templo, José llevó, como cabeza de la sagrada Familia, la ofrenda ritual correspondiente a los pobres por el rescate del primogénito (Lc. 2, 22 ss.). Estuvo presente al encuentro del anciano Simeón con el Niño y recibió su bendición (*ibid.* 2, 23 ss.). Despues de la presentación regresó a Belén, donde hallarán los Magos unos meses más tarde a la sagrada Familia (Mt. 2, 1-12). En la misma noche en que se fueron los Magos se le aparece otra vez un ángel y le dice que huya a Egipto para salvar la vida del Niño de las asechanzas de Herodes (*ibid.* 2, 13 ss.), y a la muerte del tirano nuevamente se le aparece el ángel y le exhorta a que vuelva a su patria (*ibid.* 2, 19-21). Pensaba establecerse en Belén, pero al enterarse de que reinaba en Judea Arquelao en lugar de su padre, temió ir allí, y otra vez se le aparece un ángel y le avisa que fije su residencia en Nazaret (*ibid.* 2, 22 ss.), donde vivió en la oscuridad con María y con Jesús (2, 40) proveyendo a todas las necesidades domésticas.

Volveremos a ver a San José con motivo de la peregrinación pascual de Jesús a los doce años (Lc. 2, 41 ss.), sufrió con María por la pérdida de Jesús: «Mira que tu padre y yo andábamos buscándote apenados» (*ibid.* 2, 48). Despues de esto la sagrada Familia regresó a Nazaret, y de Jesús se dice que estaba sometido a María y a José (*ibid.* 2, 51) y que crecía a la vista de ellos, en «sabiduría, estatura y gracia» (*ibid.* 2, 52).

En este punto desaparece San José del Evangelio. Su muerte debió de acontecer antes del comienzo de la vida pública de Jesús, y así se explica que mientras la gente menciona a su Madre y a sus primos (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3) nunca menciona a José, y al hablar de Jesús lo llama simplemente «el hijo de María» (Mc. 6, 3).

Lo único que el Evangelio dice de San José es que era «justo» (Mt. 2, 19), o sea perfecto en sus relaciones con Dios y con el prójimo. La misión que Dios le confió es reveladora de su admirable santidad.

[S. C.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *De S. J. quæstiōnes biblicæ*, Roma 1945; \* S. JOSÉ M. S. *Comentarios a los vv. 18, 19, 20 y 21 del c. I.º de San Mateo y deducciones sobre el primer doctor y gozo de San José*, en *Eos*, (1950), jul.-dic., n.º 6.

JOSÉ BARSABAS. — v. *Barsabas*.

**JOSÉ** el carpintero (*Historia de*). — v. *Apócrifos*.

**JOSÉ**, primo de Jesús. — v. *Hermanos de Jesús*.

**JOSIAS**. — v. *Judá (Reino de)*.

**JOSUÉ**. — Es el sucesor de Moisés en el gobierno del pueblo de Israel. Perteneció a la tribu de Efraim (*Núm. 13, 8*). Su primer nombre fué Hōsē'a (= salvó), hijo de Nun (*víd. Navíj*; cf. *Dt. 32, 44*), y Moisés se lo cambió por el de Yehōsū'a: Yavé salvó (*LXX: Iήρων*; *Vulg.* *Josue* y *Jesus*; *Eclo 46, 1*; *I Mac. 2, 55*; etc.).

En el período de la peregrinación por el desierto aparece siempre unido a Moisés, de quien es subalterno (*Jos. 1, 1*; cf. *Ex. 23, 13*). Yendo al mando del ejército contra los amalecitas, alcanza la victoria mientras Moisés está en oración en el monte (*Ex. 17, 8-16*). Parece que acompañó a Moisés en el Sinai, pero sin participar en las revelaciones y en la visión (*Ex. 24, 13*). Es el vigilante del tabernáculo que Moisés hizo construir fuera del campamento (*Ex. 3, 11*). Interviene para rogar a Moisés que prohíba el uso de la profecía a dos de los setenta ancianos que habían sido elegidos para colaborar en el gobierno del pueblo (*Núm. 11, 27-29*). Es elegido, como representante de la tribu de Efraim, entre los doce enviados para explorar la tierra de Canán (*Núm. 13, 8*). Él y Caleb son los únicos que, habiendo cumplido los veinte años de edad al salir de Egipto, pudieron entrar en la tierra prometida mientras que todos los demás fueron castigados con la muerte por rebeldes (*Núm. 14, 30-38*; *26, 65*; *32, 12*). Al sentir Moisés que se acercaba su muerte, lo constituye por sucesor suyo con la imposición de las manos en presencia del sumo sacerdote y de todo el pueblo. Con todo, Josué no recibe todos los derechos divinos que tenía Moisés, los que en parte fueron reservados a Eleazar (*Núm. 27, 18-23*; cf. *Dt. 31, 14-23*; *34, 9*). Después de la muerte de Moisés, Josué conquista la tierra prometida y la reparte entre las diferentes tribus (*Núm. 34, 17*).

El libro que lleva el título de Josué se divide en dos partes, que contienen la narración de la misión que a él se confió: a) 1-12; b) 13-22; a las que sigue un apéndice (23-24, 28) y el epílogo (24, 29-33).

a) Conquista de la tierra de Canán (1-12). Josué recibe el divino mandato y recuerda a las tribus que se habían establecido al otro

lado del Jordán las obligaciones a que se habían sometido. Envíanse a Jericó exploradores, que logran volver al campamento, gracias a la ayuda de Rahab. Paso del Jordán y erección de doce columnas para recordar el hecho milagroso (cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, p. 481, respecto del uso mantenido en tales casos). Primeros días pasados en la tierra prometida y circuncisión del pueblo (1-5, 12).

Ataque frustrado contra Hai. Josué descubre el motivo en la oración: Acán es reo, confiesa su culpa y es apedreado juntamente con toda su familia y sus bienes. Segundo intento, éxito favorable y destrucción de la ciudad (6, 27; 8, 29). En apéndice: la promulgación de la Ley junto a Siquem (8, 30-35).

Conquista de la región meridional de Canán; los gabaonitas engañan a los israelitas, pero quedan sometidos a prolongada esclavitud para servidumbre del templo. Insurrección y victoria de Israel sobre los de la coalición (cf. J. De Fraine, *De miraculo solari* [*Jos. 10, 12-15*], en *VD*, 28 [1950] 227-36).

Conquista de la región septentrional de Canán (11, 1-5). Conclusión de la primera parte. Lista de los reyes vencidos (11, 16-12, 24).

b) Distribución de la tierra de Canán (13-21). Después de la introducción (13) se expone:

La primera división que se hizo en Gilgal, en donde se fijó la porción de Judá, con especial mención del territorio de Caleb, y lista de las ciudades de esta tribu (14-15); suerte que tocó a los hijos de José: Efraim y Manasés (16-17);

la segunda división, que se hizo en Sílo, con la suerte que tocó a las otras tribus, y mención de las ciudades de la tribu de Benjamín (18-19; 51 a);

la indicación de las ciudades de refugio (19, 51 b-20) y de las ciudades de los levitas, así de los hijos de Arón como de los de Caat, de los de Gersón y de los de Merari (21);

conclusión de esta primera parte (21, 43-45); retorno de las tribus transjordánicas a sus propios territorios y erección del altar para expresar que pertenecen al pueblo de Yavé juntamente con las otras tribus (22).

c) Apéndice. Aviso de Josué: la parte de la tierra que todavía no está ocupada, podrán someterla si los israelitas observan los preceptos de Dios. Josué hace un discurso en Siquem sobre la fidelidad a la ley divina y erige un monumento (23-24, 28).

d) Conclusión. Describense los sepulcros de Josué, de Eleazar y de José (24, 29-33).

Autor. La tradición judía (cf. *Baba Batra* 14)

reconoce al mismo Josué por autor del libro, pero Teodoreto (*PG* 80, 473) y otros más modernos lo atribuyen a un desconocido que utilizó documentos escritos de índole diferente (Fernández, *Josué*, 8).

Ha quedado desacreditada la teoría wellhauseniana (W. O. E. Oesterley-Th. M. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament*, London 1934, p. 49), que consideraba a *Jos.* como último libro del Exateústico, y por lo mismo quería hallar en él los cuatro documentos (JEDP) utilizados por el Pentateuco. Asimismo se han abandonado las ulteriores modificaciones aportadas a la teoría (G. van Rad, *Die Priesterschrift im Exateuch*, Stuttgart 1934: cinco fuentes; O. Eissfeldt, *Exateuch-Synopse*, Leipzig 1922: seis fuentes; W. Rudolph, *Der Elohist von Exodus bis Josué*, Berlin 1938: primera fuente con añadiduras), pues hoy se prefiere hablar de tradiciones orales más bien que de documentos históricos, y después de un «examen interno que viene en confirmación de la tradición judía, *Jos.* resulta distinto del Pentateuco por el contenido y por la forma (cf. *RB*, 47 [1938] 462).

También los católicos admiten que el autor se sirvió de fuentes. Así Fernández (*op. cit.*) sostiene que el autor tuvo presentes los «anales» de la victoria que serían escritos o en el tiempo de la expedición o poco después. Pero puede surgir la cuestión de si antes de la constitución del reino también entre los israelitas existieron «anales», como entre los egipcios, los babilonios y los jeteos. Según B. J. Alfrink (*op. cit.*, pp. 6-13), el autor se sirvió de cinco fuentes diferentes: a) relación de la expedición de Jericó, paso del Jordán y conquista de Jericó; b) relación de la conquista de Hai, pacto con los gabaonitas, guerra contra las coaliciones meridional y septentrional; c) dos citas poéticas; d) lista de los reyes de la Cisjordania; e) conquista de seis ciudades en la región meridional.

En la segunda parte no se sirve más que de un documento que describe las doce tribus. Pero ese documento estaba ya compuesto de otros dos.

Dos sentencias distintas entre sí se proponen para establecer el tiempo en que fueron unidas las diferentes fuentes. Alfrink está en que el libro fué compuesto en el tiempo en que el rey David estaba en Hebrón, y tal vez por un autor de las tribus de la Transjordania. Esto lo deduce de las noticias que el autor necesitaba poseer para unir las fuentes y describir las condiciones de su tiempo (p. ej. *Jos.* 16, 10; 17, 11, 12...).

*Valor histórico.* Los recientes descubrimientos confirman todo lo que se narra en *Jos.* (cf. R. De Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au II. millénaire et les origines israélites*, en *ZATW*, 56 [1938] 225-61, esp. 257, 259).

El autor prosigue en forma esquemática atribuyendo a Josué toda la conquista de la ciudad, mientras muchas noticias del mismo libro (*Jos.* 1, 5; 6, 3; 16, 10; 17, 11, 12) demuestran claramente que la tierra se fué conquistando poco a poco. La finalidad que se propone es demostrar la fidelidad de Yavé en el cumplimiento de las promesas del pacto del Sinai (v. *Alianza*). Ahora corresponde al pueblo el cumplir las condiciones que juró cumplir y los preceptos que libremente aceptó. La demostración se desprende de la tierra de Canán (*Jos.* 11, 23; 21, 43-45). [B. N. W.]

**BIBL.** — A. SCHULZ, *Das Buch Josue*, Bonn 1924; A. FERNÁNDEZ, *Commentarius in liberum Josue*, Paris 1938; J. GARSTANG, *The Foundations of the Bible History, Joshua and Judges*, London 1931; M. NOTH, *Das Buch Josue*, Tübingen 1938; 2. ed., 1953; A. GELIN, *Josué (La S. Bibbia*, Pirot, 3), París 1949; B. J. ALFRINK, *Josué*, Roermond-Maastricht 1952; D. BALDI, *Josué (La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1952.

**JOSUÉ, sumo sacerdote.** — v. *Zacarias*.

**JOTAM (Joatam).** — v. *Judá (Reino de)*.

**JUAN (El Apóstol; IV Evangelio; Epístolas).** — En la historia de los Apóstoles tiene un puesto de primer rango inmediatamente después de Pedro (*Mc.* 3, 16-19), o después de Pedro y Andrés (*Mt.* 10, 2-4; *Lc.* 6, 14-16). Hermano de Santiago el mayor, hijo de Zebedeo y Salomé (*Mt.* 27, 56 con *Mc.* 15, 40; 16, 1), de familia en buena posición según *Mc.* 1, 20; *Lc.* 8, 3; tiene conocimientos personales en las esferas sacerdotales, *In.* 18, 15 ss. Fué discípulo de Juan Bautista, y con Andrés tuvo una entrevista particular con Jesús (1, 35-40) antes de su llamamiento al apostolado, que tuvo lugar en las mismas circunstancias y en el mismo día en que fueron también llamados los dos hermanos Pedro y Andrés (*Mt.* 4, 18-22; *Mc.* 1, 16-20). Es contado entre los íntimos de Jesús, a quien acompaña en las horas más solemnes de su vida (*Mc.* 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 34; *Lc.* 22, 8).

En la última cena reclinó la cabeza sobre el pecho de Jesús (*In.* 13, 23), a quien sigue de cerca en el proceso (18, 15 ss.), y es el único apóstol que asiste a su muerte (19, 25 ss.). De naturaleza vigorosa y jovial; tal vez no sin ironía dió Jesús (P. Braun) a los dos hijos del Zebedeo el sobrenombre de «los hijos del truenos» (*Mc.* 3, 17 con *Lc.* 9, 54). Gustaba de ver-

se libre de todo compromiso (*Mc.* 9, 38 ss.; *Lc.* 9, 49). Su madre Salomé era probablemente hermana de María Santísima (Lagrange, Bernard). Después de la resurrección le vemos siempre al lado de Pedro (*Jn.* 20, 2-8; 21, 7, 22). Esta íntima unión se pone en evidencia en *Act.* 3, 1 ss. 11; 4, 13. 19; 8, 14. Hacia el año 50 figura entre las «columnas» de la Iglesia (*Gdl.* 2, 9). En *Act.* 4, 13 él y Pedro son calificados «de plebeyos y sin instrucción», o sea que no habían asistido a la escuela de los rabinos. En el *Apocalipsis* se presenta como perseguido y relegado a vivir en la isla de Patmos a causa de la «Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo»: 1, 9.

Según la tradición cristiana Juan estuvo en Éfeso (Ireneo, Polícrates, Justino, Clemente Alejandrino, Eusebio, *PG* 9, 643). Indirectamente lo confirman las excavaciones practicadas en aquella ciudad (cf. H. Hörmann, *Biblica*, 13 [1932] 121-24). Sufrió martirio durante el imperio de Diocleciano en una caldera de aceite hirviendo, de la cual salió ileso (Tertuliano, *PL*, 2, 59; Jerónimo, *PL*, 23, 259). Fue desterrado a la isla de Patmos, donde escribió el *Apocalipsis* (Ireneo, *PG*, 7, 1207; Clemente Alejandrino, *PG*, 9, 467), y habiéndole vuelto la libertad el emperador Nerva (96-98), volvió a Éfeso (Clemente Alejandrino, *Ibid.*). Observó perpetua virginidad (Jerónimo, *PL*, 22, 1090; Agustín, *PL*, 35, 1976, etc.). Exhortaba incansablemente al amor fraterno (Jerónimo, *PL*, 26, 462), y lleno de años y de méritos murió bajo el imperio de Trajano (98-17) en Éfeso, donde fué sepultado. Su ausencia de Jerusalén data probablemente del 57 al 58, pues en este período sólo se hallaba allí Santiago el Menor (*Act.* 21, 18).

El apóstol San Juan escribió el IV Evangelio. La tradición, desde la edad subapóstólica, lo reconoce explícitamente, según dan fe de ello Papías (cf. Funk, *Padres Apostólicos* I, 373 ss.), Ireneo (*Adv. H.* III, 1, 1), el Fragmento Muratoriano (r. 9-30), Teófilo Antioqueno (*PG*, 6, 1033), Clemente Alejandrino (*PG*, 8, 296; 9, 121), Tertuliano (*PL*, 2, 196. 203), Orígenes (*PL*, 14, 31), etc. Es testimonio unánime y antiquísimo de toda la Iglesia, expresa Eusebio: «Debe ser reconocido como auténtico su Evangelio (el de San Juan), ya que así lo admiten todas las iglesias que hay bajo el cielo» (*Hist. eccl.* III, 24).

La tradición se ve ahora clarísimamente confirmada en el Papyrus Rylands 457 (fin del s. I desp. de J. C.), en el que se contiene *Jn.* 18, 31-33. 37 ss. (cf. M. J. Lagrange, en *RB*, 45

[1936] 269-72; A. Merk, en *Biblica* 27 [1936] 99 ss.); y en el Papyrus Egerton 2 (de la primera parte del s. II desp. de J. C.) que contiene fragmentos de los cuatro Evangelios, y del nuestro tiene 5, 39-45; 7, 30 (44?); 8, 59; 9, 29; 10, 31 (39?). Esto prueba que hacia el año 100 *Jn* era ya conocido en Egipto y venerado juntamente con los Sinópticos.

También el examen interno viene en confirmación de la tradición: la viva transcripción de tantas escenas, la abundancia de detalles (cf. 1, 35-51; 4; 9; 19, 35) y la misma divergencia con relación a los Sinópticos son indicios suficientes para afirmar que se trata de un testigo ocular. Añádase a esto la conformidad con las ideas hebreas y el mismo hecho de conocer aun las comunes (1, 46; 4, 9. 20. 27), así como las fiestas y las ceremonias (2, 6; 3, 25; 11, 55; 19, 40), la geografía y toponomía palestinense (1, 28; 3, 23, 9, 7; 10, 23, etc.); M. J. Lagrange, *Le réalisme historique de l'Ev. selon St. Jean*, en *RB*, 46 [1937] 321-41), la lengua y el estilo que son de un semita (cf. paralelismo, inclusión, parataxis, etc.), hasta el punto de que hay quien aboga por el origen arameo del IV Evangelio. Mientras el apóstol Juan es nombrado tres veces en *Mt.*, siete en *Lc.* y nueve en *Mc.*, no se nombra nunca en el IV Evangelio, donde sólo una vez se habla de los hijos del Zebedeo (21, 2), e idéntico silencio se observa respecto de toda la familia. Una fórmula original oculta la identidad del apóstol con el escritor: «el discípulo a quien amaba Jesús», 13, 23; 19, 26; 20, 2-9; 21, 7-20, que es el aparente desconocido de 1, 35. 40; 18, 15; 19, 35; 21, 24; es un apóstol de primer rango, uno de los tres más íntimos de Jesús y compañero habitual de Pedro (cf. arriba); no puede ser ni Santiago el Mayor (muerto reinando Agripa en el 44, *Act.* 12, 2), ni Pedro, sino únicamente el apóstol Juan. «La alusión es tan transparente que apenas puede hablarse de anonimidad» (P. Braun), como se reconoce aun entre los mismos críticos católicos.

«Las recientes investigaciones tienden a desechar los obstáculos que la crítica puso de por medio para la identificación del discípulo amado con el hijo del Zebedeo» (Menoud); y sobre la leyenda prematura del martirio de Juan se ve cada vez con mayor claridad que tuvo como origen un desesperado intento construido sobre testimonios tardíos que no tienen fundamento alguno serio.

*Unidad del IV Evangelio.* La unidad de lenguaje y de pensamiento salta inmediatamente a la vista del lector, pero no dejan de notarse

suturas poco afortunadas (cf. cc. 5-6; 9-10), y faltas de claridad en la disposición (cf. 13, 36 y 16, 5; 14, 31 y 15-17; 20-30 s. y 21, 24 s.). Hay quienes juzgan que Juan no escribió todo seguido y que luego no le fue posible darle la última mano. Los modernos sostienen comúnmente que, por causas materiales desconocidas, el orden primitivo sufrió cierto detrimento, especialmente en torno a los cc. 5-6; 13-17 (Lagrange y particularmente B. Brinkmann, en *Gregorianum*, 20 [1939] 55-82; 563-69; 22 [1941] 503 ss.). Siguiendo una técnica minuciosa y objetiva E. Schweizer (1939) y F. Ruckstuhl (1951) (v. Bibl.) han puesto en claro la existencia de idénticas características de estilo en todas sus partes, lo que prueba la unidad así del autor como de la obra, y nada de eso puede ponerse en duda. Respecto del c. 21 cf. M. E. Boismard, en *RB*, 54 [1947] 473-501.

*Lugar y fecha.* Por lo que se refiere al lugar y fecha donde fué compuesto no existe verdadera y propia tradición. La común sentencia se pronuncia por Éfeso basándose principalmente en Ireneo: «Escribió (Juan) el evangelio durante su estancia en Éfeso» (*Adv. Haer.* III, 1, 1). Y respecto de la fecha, ni la tradición ni el examen interno del libro nos proporciona dato alguno. El término *a quo* nos lo da la redacción del *Apocalipsis* (81-96) que generalmente es considerado como anterior. El término *ad quem*, o límite máximo *a parte post*, no debe andar lejos del año 100, como se deduce de la fecha aproximada de la muerte de Juan (98-117), de la gran longevidad del apóstol (*Jn.* 21, 19 ss.) y de los testimonios de los papiros egipcios y, más concretamente, del año 90 al 100.

*Fin e historicidad.* El fin está claramente indicado por el mismo Juan (20, 30 s.): robustecer la fe de los cristianos en la mesianidad y en la divinidad de Jesús, a fin de que los lectores crean en Él y creyendo tengan la vida eterna. No es intento del apóstol el narrar la vida terrena de Jesús, de la cual selecciona exclusivamente lo que ilustra y prueba su intento (cf. 21, 25). A este fin esencial se unieron tal vez otros intentos secundarios relacionados con la vida contemporánea de la Iglesia del Asia, con los errores que comenzaban a serpentejar, con tendencias poco conformes con el espíritu cristiano, etc. (cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 26; PG, 7, 636).

Mas el fin doctrinal no debe ser causa de que se pase por alto el *aspecto histórico*. El IV Evangelio se propone completar y completa a los Sinópticos. Sin Juan no conoceríamos la duración de la vida pública de Jesús,

ni el día de su muerte, ni muchas particularidades de la Pasión, etc. La misma cualidad de testigo ocular asegura la veracidad del testimonio. Entre los Padres nunca se dudó de la historicidad del IV Evangelio, ni aun entre aquellos que hicieron especial hincapié en el simbolismo de muchas de sus narraciones. La cuidadosa determinación del lugar (1, 28; 2, 1, 12; 3, 23; 4, 5, 6, 46, etc.), del tiempo (2, 13, 23; 3, 2, 24; 6, 4, 16; 13, 30; 18, 28, etc.), del día (1, 29, 35, 43; 2, 1, 12; 6, 22; 20, 1, 19, 26, etc.), de la hora (1, 39; 4, 6, 52; 8, 2; 19, 14) en que se realizan los acontecimientos narrados, indica suficientemente que el autor presenta acontecimientos históricos. El *testimonio* se basa exclusivamente en la visión personal de los hechos (cf. 1, 14; 19, 35 s.).

*Plan.* Después del prólogo 1, 1-18, que constituye su preludio, la obra puede dividirse en tres partes: I parte (1, 19-12, 50). — Jesús se revela al mundo y sobre todo en el ambiente de Jerusalén. Esta parte se divide a su vez en cuatro secciones: 1.º (1, 19-4, 54) la tendencia general se muestra favorable a Jesús, cf. el Bautista, Nicodemos, los Apóstoles, Natanael, bodas de Caná, la Samaritana, el funcionario real. El teatro de la acción de Jesús son Galilea, Jerusalén, Samaria. 2.º (5-6): se nos presenta la primera crisis de la fe en Jesús. En Jerusalén por el milagro de la piscina de Betesda, en Galilea después de la multiplicación de los panes; fórmase tres grandes grupos: los Apóstoles fieles al Maestro, la jerarquía de Jerusalén, que es enemiga, y la turba que se muestra incrédula o indiferente. Teatro: Jerusalén y Galilea. 3.º (7-10): lucha entre Jesús y la jerarquía jerosolimitana que se muestra cada vez más enemiga suya: los temas principales son la mala voluntad, la soberbia y los titubeos de los judíos. Teatro: Jerusalén, el templo, y especialmente el período de la fiesta de los Tabernáculos (7, 2 ss.) y de la Dedicación (10, 22). 4.º (11-12): toma de posición definitiva, Resurrección de Lázaro: los jefes deciden la muerte de Jesús (11, 47-53), mientras la turba, llena de entusiasmo, lo proclama Mesías 12, 12-18. Jesús concluye: la incredulidad de los judíos ha llegado al colmo, pero también esto forma parte de los divinos designios.

II parte (13, 1-17, 24). — *La formación de los Apóstoles.* Sobre esta segunda parte los exégetas están cada vez más conformes en considerarla como una sistematización de las enseñanzas de Jesús, aunque no pueda decirse de ella que sea completamente ajena a lo que precede. Su importancia, que ya el mismo hagió-

grafo se encarga de encomiar, fué advertida por toda la tradición y por los comentadores modernos: es la más valiosa joya del IV Evangelio, fuente inagotable de vida cristiana, modelo de la teología católica.

III parte (18, 1-21, 25). — *La Pasión, la Muerte, la Resurrección.* De la Pasión nos ha dejado un cuadro intencionadamente detallado y preciso. Termina con el sugestivo cuadro del lago de Tiberíades: en adelante pertenece ya a los Apóstoles dar testimonio de Jesús y de la fe que tienen en Él. También aquí es Pedro el primero; y en el incomparable y plástico diálogo (21, 15-19) se encierra toda la fe de la Iglesia primitiva y de Juan sobre la Primacía.

El plan, en conjunto, revela indudablemente la intención del hagiógrafo de seguir el curso de los acontecimientos; en líneas generales es el mismo esquema de los Sinópticos, si bien con algunas características. Juan pasa por alto la infancia y el nacimiento de Jesús: el Verbo desciende desde el seno del Padre a la tierra mediante la encarnación.

Mientras en los Sinópticos el auditorio de N. S. es la turba, aquí en cambio se han recogido los coloquios de Jesús con un limitado grupo o con personas aisladas.

*Aspecto dramático:* lucha atizada por continuos altercados que poco a poco va encauzándose hacia un fin muy preciso que ya está previsto. Cf. 1, 5. 10 s. 27-35; 2, 15-20, etc.: luz y tinieblas, fe e incredulidad, amor y odio, muerte y vida.

El drama no es sólo el que se desarrolla en torno a Jesús, sino, y más, el que se manifiesta en el corazón de los actores. Por eso Juan transcribe tan frecuentemente los sentimientos de éstos. El misterio de Cristo en la tierra es la ilustración práctica de una lucha que se perpetúa en su Iglesia.

*Procedimiento circular.* Juan no expone sus ideas metódicamente y de un modo completo, sino que desintegra los conceptos dando primariamente el esbozo de una idea, para pasar luego a otra e incluso a una tercera; después retrocede para explicar la que antes ha presentado, y termina sacando de ello una conclusión clara. Cf. 5, 19-47; 6, 27-71; etc.

*Doctrina.* Juan desarrolla en su Evangelio, esencialmente doctrinal, cuanto expone brevemente en el prólogo. El Verbo, al encarnarse, inicia la lucha contra las tinieblas; los que se alistan con él, recibirán de él el don de ser hijos de Dios, y con esa filiación divina su plenitud y su gloria mediante una regeneración. Esa nueva vida, que proviene del agua y

del Espíritu (Bautismo) es alimentada con su cuerpo y con su sangre (Eucaristía), y se manifiesta por medio del amor, del gozo y de la paz que desde ahora proyectan los regenerados en la eternidad bienaventurada de aquel que es la luz y la vida, y también en la comunión con el Padre, que tanto ama al mundo, y con el Espíritu Santo.

De la eclesiología Juan hace destacar algún aspecto especialmente profundo: las ovejas (los fieles) son de Jesús, que muere por ellas, y luego se las encomienda a Pedro (c. 21), su representante; participan de la vida del Pastor, como el sarmiento de la savia de la vid (c. 15). La vida íntima de la Iglesia, sus distintivos característicos, los deberes y los privilegios de sus miembros, la indefectible asistencia del Espíritu Santo, se exponen de un modo particular en los cc. 13-17.

El drama de la redención está encuadrado entre dos escenas marianas: Caná y el Calvario.

Juan, que entró más que ningún otro en la intimidad del Maestro, que meditó por extenso —bajo el impulso del Espíritu— en la persona, en las palabras, en la vida de Jesús, dió de él un testimonio incomparable.

*Epístolas.* La primera epístola, reconocida como canónica en los escritos de la época subapostólica, fue siempre atribuida unánimemente a Juan. El examen interno (vocabulario, lenguaje, estilo, doctrina) confirman los datos de la tradición, por su evidente afinidad con el IV Evangelio. Así piensan todos los católicos y gran parte de los acatólicos.

La fecha de composición está intimamente enlazada con la del Evangelio: las estrechas relaciones que median entre los dos escritos no permiten separarlos. Acerca de la anterioridad del uno sobre el otro parece más probable la del Evangelio, puesto que la epístola supone sus enseñanzas. Es probable que el lugar de la composición sea Éfeso.

Los destinatarios son, con toda probabilidad, los fieles de una iglesia particular o, cuando más, un pequeño grupo de iglesias especialmente relacionadas con Juan apóstol.

El fin no es polémico, sino que Juan intenta fortalecer, exhortar, alentar a sus «hijos» previniéndoles contra los errores y desviaciones de aquel tiempo; revocar a la memoria ciertas verdades fundamentales cuyo valor se negaba o se desconocía por parte de cierta corriente de dentro y de fuera de la Iglesia. Todo cuanto ataca el autor tiene plena analogía con doctrinas gnósticas y docetas. Las ideas teológicas son las mismas del IV Evangelio.

La epístola puede dividirse en dos partes. Después del prólogo, 1, 1-4 viene la primera parte (1, 5-2, 29): exhortación a vivir en la luz; y la segunda (3, 1-5, 12): dignidad y deberes de la filiación divina; y finalmente el epílogo (5, 13-21).

La II epístola y la III forman parte de los escritos deuterocanónicos del N. T. Por su misma brevedad se explica fácilmente por qué no se hallan citadas en los primeros escritos cristianos.

No cabe dudar de que Ireneo cita la II. Clemente Alejandrino conoce al menos dos epístolas de Juan apóstol, y lo mismo hay que decir del canon Muratoriano y de Tertuliano. El canon Claramontano (h. 400) conoce y admite las tres epístolas; Origenes sabe que hay quien pone en duda la autenticidad de estas dos epístolas, pero él las considera como auténticas (PG 20, 582 y PG 12, 857). El mismo criterio sigue Eusebio (PG 20, 262 s., 216 s.). A partir del s. IV ya son admitidas unánimemente.

Destinatarios: lo más corriente es que la segunda epístola sea considerada como dirigida a una iglesia particular que nos es desconocida, y no a una persona particular. Por consiguiente será una iglesia hermana de la Elegida, es decir, de la iglesia de Éfeso (como opinan, por ej., Bonsirven, Chaine, De Ambroggi). En cambio la III epístola tiene un carácter particular, como la de San Pablo a Filemón. Aquí el destinatario es Gayo, de quien sabemos que había permanecido fiel al apóstol, oponiéndose a la ambición de un jefe local y ofreciendo generosa hospitalidad a los misioneros ambulantes. No parece que Gayo estuviese constituido en autoridad.

Finalidad: en ambas anuncia el apóstol su próxima visita; en la primera da la voz de alerta contra los seductores, da gracias por los consuelos recibidos de parte de los fieles, a quienes exhorta al continuo ejercicio del amor cristiano; en la segunda exhorta a Gayo a que continúe generosamente en su colaboración misionera y reprocha al obispo Diotrefes; es un precioso documento para la historia del episcopado unitario.

El lugar donde fueron compuestas es desconocido. Quizás sea Éfeso, como se cree que lo fué también para la I epístola. Estas dos epístolas (lo mismo que la primera) suponen que se conoce la teología de Juan y probablemente también la I epístola. Generalmente se admite que ambas fueron compuestas en el mismo período y que son posteriores a la primera.

[L. M.]

BIBL. — A. DURAND, *Evangile selon St. Jean (Verbum salutis)*, París 1927; M. J. LAGRANGE, *Evangile selon St. Jean*, 7.ª ed., ibid. 1948; F.-M. BRAUN, *Evangile selon St. Jean (La Salle Bible, ed. Pitois)*, 3.ª ed., ibid. 1950; A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948; E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg. Para las epístolas: J. BONSIRVEN, *Epîtres de St. Jean (Verbum salutis)*, París 1939; P. DE AMBROGGI, *La Epistole cattoliche (La S. Bibbia, S. Girolamo)*, Turín 1947; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesebriefe* (Herders theolog. Kommentar z. N. T., XIII, 3), Freiburg i. B. 1953; \* JUSTO COLLANTES, *La más antigua interpretación de Jn., 4, 35, en Euseb., CIV (1953), 27*; M. BLAGUÉ, *S. Juan en los Sínópticos*, en *CB XII* (1955), 138 s.; L. MURILLO, *San Juan, Estudio crítico exegético sobre el IV Evangelio*, Barcelona 1908; J. DE MALLDONAT, *BAC*, Madrid 1954; M. DEL ALAMO, *Los tres testificantes de la I ep. de Jn., v. 7*, en *CB* (1947), n.º 32; *Id.*, *El «Comma Joanneo»*, en *Est* (1943), pp. 75-105.

JUAN Bautista. — Precursor de Jesús mediante la pública predicación de la próxima venida del reino mesiánico, acompañada de la administración de un bautismo simbólico, de donde viene el nombre de ḥ Baṭṭitōs, «el bautizador» (*Mt.* 3, 1).

Los Evangelios refieren su nacimiento acompañado de circunstancias milagrosas (*Lc.* 1, 5-24, 41-44, 57-79), su vida en el desierto (*Lc.* 1, 80), su predicación, intimamente enlazada con los comienzos del ministerio de Jesús (*Lc.* 3 y paral.; *Jn.* 1, 3; *Lc.* 7, 18-35) y su muerte (*Mc.* 6, 14-29 y paral.).

Fué hijo de Zacarías e Isabel, ambos de estirpe sacerdotal. Según anuncia el ángel Gabriel, es concedido por Dios a los dos cónyuges que ya estaban en edad avanzada. Se llamará Juan, Yehōhanan, o sea «Yavé es propicio». Su misión será «en el espíritu y en el poder» (cf. *I Re.* 17-20), semejante a la de *Elias* (v.), como estaba predicho en *Mal.* 3, 23 s. (cf. *Lc.* 1, 17), para preparar un «pueblo perfecto» a la aparición del Mesías. Con ocasión de la «visitación» de María, madre de Jesús, a su parienta Isabel, tres meses antes del nacimiento de Juan Bautista, que tuvo lugar «en una ciudad de Judá» (en cuya identificación no están de acuerdo los doctores, pero que tal vez sea «Ain Kārim, un poco al oeste de Jerusalén»), el que no había nacido aún acusa su presencia «saltando» de gozo en el seno materno.

Según cierta tradición, desconocida de los Evangelios, «teneris sub annis» (Himno *Ut queant*) comenzó a habitar «en los desiertos» (*Lc.* 1, 80) — en realidad la cronología de este hecho es incierta —, llevando la austera vida de nazareo en el vestido y en la alimentación (langostas y miel silvestre, aún hoy en uso entre los beduinos). En el año 15.º del imperio de Tiberio (27-28 de J. C.) comenzó su misión

(Lc. 3), en la que invitaba a preparar los caminos del Señor (de Is. 40, 3 ss.), a la «conversión» (*metávora*, cambio de las disposiciones del alma, *νοῦς*) y a la espera de uno más fuerte que él.

Dirigiéose a las diferentes clases sociales, atacando la hipocresía de los fariseos, negando que fuese suficiente ser hijo de Abraham para salvarse, sin «frutos correspondientes a la conversión», excitando al entusiasmo al pueblo que acudía cada día más numeroso a escucharlo, en un clima de ansia creciente en espera del Mesías.

En un informe que se buscaron las autoridades por medio de una embajada de sacerdotes, levitas y fariseos, Juan Bautista negó que él fuese el Mesías (Jn. 1, 19, 28), y afirmó en cambio la superioridad de Jesús «cordero de Dios» (v.) que quita el pecado del mundo. Su bautismo era sólo «de agua», un puro signo simbólico; el de Jesús sería «en el Espíritu Santo», un signo operativo de santificación por gracia divina.

El mismo Jesús quiso participar del bautismo de Juan: la grandiosa manifestación trinitaria de aquella circunstancia fué como una solemne investidura de Jesús para su próxima misión mesiánica, que entonces precisamente conoció de un modo oficial Juan Bautista. Desde aquel momento Juan fué de día en día desapareciendo de la escena (cf. Jn. 3, 22) según iba consolidándose el «más fuerte», a quien se deciden a seguir algunos que antes habían sido «discípulos» del Precursor: Andrés, Simón, Juan, Felipe, Natanael.

Pero el espíritu de Elías no cesó de animar la encendida palabra del Bautista, que reprochó públicamente la incestuosa y adultera unión de Herodes Antípata con su sobrina y cuñada Herodías. Habiendo sido encarcelado por eso, fué recluido en Maqueronte, en la vertiente oriental del mar Muerto. Estando aquí solicitó todavía de Jesús una pública declaración de su verdadera naturaleza, para confirmación de sus discípulos; y Jesús lo hizo, añadiendo un grandioso elogio de su Precursor (Lc. 7, 18-23).

El gran Precursor de Cristo dió su vida por su misión. En el curso de un banquete que se celebraba en la corte de Maqueronte, la hija de Herodías, que con sus bailes había excitado el entusiasmo de Herodes, dictada por la madre pidió y obtuvo la cabeza del Bautista.

En el plan del desarrollo histórico del Mesianismo, la personalidad de Juan Bautista es de las más excepcionales: es el último profeta y el primer apóstol. Precede al Mesías y da

testimonio de él (cf. la importancia de este concepto en el prólogo del IV Evangelio), disponiendo al pueblo para que le dispensara favorable acogida. Llega el Mesías, y él se oculta y se extingue con la aureola de mártir iluminada con la palabra de elogio que poco antes había proferido Jesús: «El mayor entre los nacidos de mujer» (Mt. 11, 12). [G. Rin.]

BIBL. — D. BUZY, *St. Jean Baptiste*, París 1922; E. LOHMEYER, *Das Urchristentum. I. Johannes der Täufer*, Göttinga 1932; H. SIMON - G. DORADO, *Nuevo Testamento*, I. 6.º ed. Torino 1944, pp. 274-79, 294-307, 386-402, 443-49, 356-65, 633 s. — FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, *El heraldo del gran Rey*, en CB (1946), n.º 31; *Id.*, *El Bautista ante el Sanedrín*, en CB (1947), n.º 43; J. ENCISO, *Conocimiento mesiánico del Bautista*, en Ecce. (1945), n.º 215.

JUAN EL PRESBITERO. — v. *Juan el Apóstol*.

JUAN HIRCANO. — v. *Macabeos*.

JUAN MACABEO. — v. *Macabeos*.

JUAN MARCOS. — v. *Marcos*.

JUBILEO. Año Jubilar. — Es el que retorna pasados siete sábados de años, o sea después de los cuarenta y nueve años, y por tanto cada cincuenta años.

Así como para el hombre se prescribe un día de descanso cada semana, así también a la tierra, sometida al trabajo incesante del agricultor, se le concede un año de descanso entre siete (año sabático). El motivo de esta ley era múltiple: reconocer a Dios como dueño supremo de la tierra; permitir al suelo la recuperación de las fuerzas exhaustas por la explotación del hombre; socorrer a los pobres dejándoles los productos espontáneos de un año entero (Lev. 25, 1-7; cf. Ez. 23, 10 s.). «Durante seis años sembraréis... podaréis...; el séptimo año será de completo descanso para la tierra; no sembraréis, no podaréis, no vendimiaréis; el producto espontáneo servirá de alimento, para todos indistintamente.

Otro tanto se practicaba en el año quincuagésimo (que seguía inmediatamente al séptimo año sabático), llamado jubilar por razón del *yobel*, es decir, cuerno de carnero que se empleaba como trompeta para anunciar solemnemente su comienzo.

Aparte las características comunes con el año sabático, eran dos las principales instituciones propias del Jubileo, de grandísima importancia para la economía y para la vida social del pueblo hebreo: se debía dar libertad a todos los esclavos israelitas; los bienes rú-

ticos que de cualquier forma hubieren sido hipotecados o enajenados, volverán a ser propiedad del dueño primitivo (*Lev.* 25, 8-55; sobre esto se observa cierta analogía con el Código de Hammurábi, arts. 36-37).

En la práctica se comprueban ciertas huellas de tal institución en Israel antes del cautiverio (*Jer.* 34, 9; *Ez.* 46, 17; *Is.* 61, 1 s.); después del cautiverio no se ven huellas. En cambio el año sabático se observa siempre hasta el año 70 desp. de J. C.

Si hay alguna época y condiciones sociales favorables al jubileo, son ciertamente las de los primeros tiempos de la entrada en Canán (Clamer).

Las tablillas de *Nuzu* (v.), s. xv a. de J. C., ofrecen probablemente un paralelo y una confirmación de la antigüedad del jubileo. Los dos términos, sūdūtu y andurāru, responderían, según H. Gordon, a algo así como año sabático y jubileo (cf. el parentesco entre andurāru y el hebreo derôr = liberación. *Lev.* 25, 10).

[F. S.]

BIBL. — H. GORDON, en *RB* 44 (1935), 39 ss.; A. CLAMER, *Lévitique (La Sîte Bible*, ed. Piot, 2), París 1940, pp. 181-92; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Florencia 1943, pp. 330-34.

**JUBILEOS (Libro de los).** — v. *Apócrifos*.

**JUDÁ.** (Hebr. *Yehûdâh*). — Cuarto hijo de Jacob y de Lía (*Gén.* 29, 35; 49, 8). El nombre recibe el significado de *ódéh* «daré gloria» (*Gén.* 29, 35) y «tus hermanos te alabarán» (*Gén.* 49, 8). Judá salvó, con Rubén, a José de la muerte (*Gén.* 37, 22-26 s.). De la cananea Sue tiene tres hijos, Er, Onán y Sela. Al primogénito le da Tamar por esposa, y después de la muerte de Er, Judá obliga a Onán, en virtud de la ley del levirato (*Dt.* 25, 5-10), a asegurar una posteridad al hermano difunto; mas, habiéndolo rechazado Onán manda a Tamar volver a su casa. Tamar tiene un lazo al suegro (extensión del levirato entre el suegro y la nuera, atestiguada por la ley jéteia, art. 79; cf. *RB*. 34 [1925] 524-46), y le da de un parto los dos hijos Fares y Zaraj (*Gén.*). El primero es un antepasado de Jesucristo (*Mt.* 1, 3 ss.). Judá se encarga de la seguridad de Benjamín en el segundo viaje de los hijos de Jacob a Egipto (*Gén.* 43, 3-10). Al hallarse la copa de José en el saco de Benjamín, Judá convence y convence con su eloquencia (*Gén.* 44, 14-34). Es enviado por Jacob a José (*Gén.* 46, 28), y recibe un magnífico elogio del padre moribundo (*Gén.* 49, 8-13): la tribu de Judá conservará la supremacía religiosa (emplazamiento del Templo en Jerusalén) hasta la venida de

aquel a quien pertenece el reino y dominará sobre los pueblos (cf. *Ez.* 21, 32), es decir, el Mesías.

De Judá procede la tribu de su nombre, que es la más numerosa: 74.000 (*Núm.* 1, 26 s.) y 76.500 (*Núm.* 26, 19, 22). Las familias principales están catalogadas en *Núm.* 26, 19 ss.: 1. Par. 2. La tribu de Judá acampa al este del tabernáculo (*Núm.* 2, 3, 9), y es la primera en las marchas (*Núm.* 10, 14), en la ofrenda de los sacrificios (*Núm.* 7, 12-17), en la división de la tierra prometida (*Jos.* 14, 6-15; 15, 1-63). Después de la muerte de Josué la tribu de Judá es elegida para dirigir el ataque contra los cananeos (*Jue.* 1, 1-19) y contra la tribu de Benjamín (*Jue.* 20, 18); tiene que defenderse de las invasiones de los amonitas (*Jue.* 10, 9) y de los filisteos (*Jue.* 15, 9; *1 Sam.* 17, 1). A la muerte de Josué las tribus de Judá y de Simeón están ya en el sur (*Jue.* 1) y se las pasa por alto en el canto de Débora (*Jue.* 5, 14-18). En tal aislamiento nacen y se desarrollan los gémenes del futuro cisma. Cuando Saúl lucha contra Amalec, Judá apresta 10.000 hombres (*1 Sam.* 15, 14); David, perseguido por Saúl, refugia en las montañas de Judá a los descontentos que serán el nudo de su poderío político; y se granea la simpatía de los habitantes de Judá mediante sus saqueos entre los amalecitas (*1 Sam.* 27, 8-12); es proclamado rey en Hebrón por los hombres de Judá (*II Sam.* 2, 1-4), mientras las tribus del norte eligen a Isbaal. Al cabo de siete años de reinado sobre Judá (*II Sam.* 5, 1-5) los ancianos de Israel van a Hebrón a reconocer a David por rey. Con la toma de Jerusalén, el traslado del arca (*II Sam.* 6) y la construcción del templo, los diferentes grupos del norte y del sur olvidan las rivalidades, que de vez en cuando irán reapareciendo, como en la revuelta de Absalón (*II Sam.* 15, 6-13; 18, 6-15) y en la de Seba, en la que resuena este grito: «¡Israel, a tus tiendas!» (*II Sam.* 20, 1; cf. *I Re.* 12, 16). Reinando Salomón, Judá tiene un estatuto especial (*I Re.* 4, 19 b) y se provee de altos funcionarios, en tanto que Israel queda sometido a las aportaciones en especie (*I Re.* 4, 7-19; 15, 7) y al trabajo forzado (*I Re.* 5, 27). La escisión es definitiva a la muerte de Salomón. El reino de Judá o del sur (hasta el 587 a. de J. C., cuando fué engullido por los caldeos) realiza, en torno al templo, los designios de Dios sobre el pueblo elegido. Su población es más homogénea y está más adherida a la dinastía de David. Por encima de todo, Jerusalén y su templo.

Después de la ruina del reino, el recuerdo

del templo mantiene la esperanza de los cautivos, y la comunidad que vuelve del destierro se reúne en torno al santuario reconstruido.

Desde el cisma hasta la promulgación de la nueva ley, Judá es el depositario de la Revelación que los más insignes profetas hebreos han transmitido antes y después del cautiverio.

Los límites de la tribu de Judá (*Jos. 15*) son: por la frontera de Edom, desde el desierto de Sin hasta Cades; por el este el mar Muerto hasta la desembocadura del Jordán; por el oeste el mar Mediterráneo, y por el norte una línea que va desde la desembocadura del Jordán hasta el mar. El territorio encierra cuatro partes: 1) el Negueb, término con el que se significa el sur, compuesto de una zona montañosa y de una llanura cruzada por un espacioso lecho de torrentes, que en unos sitios es cultivable y en otros es yermo; 2) la Shefélah (etimológicamente, el país bajo), que está formada por la zona de las colinas cretácicas; 3) el desierto de Judá (midbar Yehúdah), nombre con el que se significa la vertiente oriental de la sierra formada por los montes de Judá desde el-Asur hasta el sur del mar Muerto; 4) la montaña de Judá (har Yehúdah) que comprende la zona de las alturas que dominan a Bersabé por el norte hasta los alrededores de Quiriat-jeearim.

[F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 371 ss., 414 ss., 418 ss., 436 ss.; II, 1938, pp. 46 ss., 83 ss.; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 7, 93 ss., 346 ss.

**JUDÁ (Reino de).** — Para la historia del pueblo hebreo desde los comienzos hasta el fin del período de los Jueces, v. *Hebreos* (Historia), y sucesivamente *Saúl*, *David*, *Salomón*. A la muerte de Salomón (930 a. de J. C.) tuvo lugar la escisión del reino en dos troncos: las diez tribus septentrionales se separaron de la dinastía davidica, a la que se mantuvo fiel la tribu de Judá, la de Simeón y la parte meridional de Benjamín, que acabarán por ser absorbidas por la primera.

En consecuencia queda separada la historia del reino de Israel (930-721 a. de J. C.), o septentrional, o de Efraim (como tribu principal), o Samaria (futura capital, v. *Israel*); y la del reino de Judá desde 930 hasta 587, o sea hasta la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor, fundador del gran imperio neocaldeo (605-539 a. de J. C.). Respecto del sincronismo de los dos reinos, v. *Cronología bíblica*.

Para la cautividad y el período de la restauración subsiguiente hasta los macabeos, v. *Judaísmo*.

Al morir Salomón le sucedió inmediatamente su hijo Roboam, de unos 41 años de edad (*II Par.* 12, 13). En Judá siguió siendo hereditaria la sucesión de la dinastía de David. Como había sido educado en la irreflexión del fausto, no fué capaz de penetrar el alcance que tenían las negociaciones que las tribus septentrionales quisieron entablar con él en Siquem, antes de darle su adhesión; su necia respuesta, propia de un despota, y el rasgo de enviarles el odiado Adoniram, prefecto de los tributos en tiempos de Salomón, al que las turbas dieron muerte, confirmaron la escisión definitiva. Roboam hubo de regresar velozmente a Jerusalén (*I Re.* 12), y como su reino quedó reducido a la tribu de Judá (prácticamente sólo desde un poco más allá del norte de Jerusalén hasta el Negueb), trató de ensanchar sus territorios a expensas de las tribus septentrionales. La hostilidad entre los dos reinos fué casi continua. En 925-24 sufrió la invasión de Sesac, rey de Egipto. En la lista de 165 ciudades ocupadas por este rey, que se mandó grabar en el exterior del templo de Amón en Karnak (Tebas), unas cincuenta son de Judá e Israel. En ella figuran, por ejemplo, Gabaón y Betoón; pero falta Jerusalén.

En realidad (*I Re.* 14, 25-28; *II Par.* 12, 7) el faraón entró en Jerusalén, pero no exigió más que la entrega de los tesoros del palacio y del templo. Poco después (924) murió Sesac y durante cerca de dos siglos la dominación egipcia estuvo ausente de Palestina.

A consecuencia de esto, Roboam fortificó las ciudades de la parte de Egipto, Betsur, Laquis, Belén, etc.

Si no idólatra, al menos fué poco ferviente yaveista (cf. *I Re.* 15, 12), ya que toleró el culto sincrético de las *alturas* (v.), al que frecuentemente iba unida la prostitución sagrada, mencionada también en Judá en el reinado de Asa y en el de Josafat (*I Re.* 15, 12; 22, 67); y en tiempo de Josías se la menciona como relacionada con el mismo Templo (*II Re.* 23, 7).

La pendiente hacia la infidelidad respecto del monoteísmo, iniciada ya con Salomón, iba acentuando con la infracción de la alianza del Sinai.

Los valerosos paréntesis inducidos por algunos reyes piadosos no servirán más que para retardar por unos siglos el completo quebrantado de la alianza (v.), con la consiguiente aplicación de la sanción: destrucción del reino y cautividad.

Después de 17 años de reinado, le sucedió su hijo Abiam (912-10, tres años de reinado: *I Re.* 15, 1-6; *II Par.* 13), que en sus luchas

contra Jeroboam conquistó para Judá muchas ciudades. La reina madre, Macá, nieta de Absalón, erigió un ídolo de la diosa Asera junto al torrente Cedrón.

Asa (910-870: I Re. 15, 9-15; II Par. 14-16), tuvo un espléndido comienzo, digno de un rey teocrático. Eliminó a los «consagrados a la prostitución», los ídolos; destituyó a la abuela y quemó el ídolo que ella había erigido; destruyó las alturas idolátricas, pero dejó las de Yavé, a las que tan aficionado era el pueblo. En el 15.<sup>o</sup> año de su reinado renovó la alianza con Yavé (II Par. 15, 9-16) estando presentes muchos del reino de Israel. Hizo frente, con el auxilio del Señor, al cusita Zerac (que conviene no confundir con Osorkón I, hijo de Sesac, el cual no era cusita), quien procediendo de Nubia o del noroeste de Arabia, había penetrado hasta Hebrón. Asa lo derrotó y al perseguirlo conquistó varias ciudades en la región de Querar, y se llevó un gran botín. En sus últimos años no se mantuvo Asa en la piedad con que había comenzado. Requirió y obtuvo contra Basa de Israel la ayuda de Benhadad I, rey de Damasco, por lo que fué ásperamente reprendido por el profeta Jananí (II Par. 16, 7 ss.). Luego cayó enfermo, y en los dos últimos años tomó a su hijo Josafat como corregente.

Si durante los sesenta primeros años se había mantenido cierto equilibrio entre Judá e Israel, el paso dado por Asa acudiendo por vez primera a la mediación de un extranjero equivale a una nueva orientación muy peligrosa que llevará a la ruina a los dos reinos.

Josafat (870-849: I Re. 22; II Re. 3; II Par. 17-20) fué uno de los reyes más piadosos, y muy poderoso, aunque no siempre afortunado. Continuó reprimiendo las prácticas sincrétistas e idolátricas, conforme a lo que se había dicho de Asa. Promovió además la instrucción religiosa del pueblo, con cuyo fin recorrió todas las ciudades de Judá con un colegio de catequistas compuesto de dos sacerdotes, siete levitas y cinco laicos (II Par. 17, 7 ss.). Se preparó una flota para importar oro de Ofir y hacer que floreciera el comercio, pero en el primer viaje naufragó en Asiongaber (I Re. 22, 49). Pactó un tratado de paz y amistad con Israel, el cual quedará sellado con el matrimonio de su hijo Joram y de Atalia, hija de Ajab y de la fenicia Jezabel. Tal acto pudiera calificarse de política sagaz, pero en realidad fué un gran error sobremanera perjudicial para Judá, que el profeta Jehú le reprochó (II Par. 19, 2); pues Atalia llevará a Jerusalén la nefasta influencia de Jezabel y del culto

fénicio, y contribuirá de intento a que se extinga la dinastía de David. No obstante el aviso del profeta Miqueas, hijo de Yemla, Josafat se armó para ir con su aliado Ajab a la reconquista de Ramot Galad. Apenas logró volver con vida, y Ajab fué muerto (II Par. 18-19, 3). Acompañó a Joram, hijo de Ajab, en la expedición contra Mesa (v.), rey de Moab, que se concluyó con una retirada (II Re. 3). En cambio venció él sólo a los amonitas, que juntamente con los árabes y los edomitas habían invadido a Judá (II Par. 20).

Fué sencillamente uno de los mejores reyes de Judá. Su reino uno de los más prósperos y felices. No obstante, obsérvese la distancia que lo separó de David, que no hacía nada sin antes consultar con Yavé.

Las tristes consecuencias del paso dado en falso por Josafat pronto se dejaron ver con Joram (849-842), que, dejándose dominar por Atalia, atacó directamente al yavéismo, favoreció los cultos idolátricos y dió muerte a cuantos se oponían a sus planes políticoreligiosos: hermanos, parientes y potentados del pueblo (II Par. 21, 6-11). Entre tanto los edomitas recobraron su independencia (II Re. 8, 20 ss.); los filisteos y las tribus árabes invadieron a Judá, saquean a Jerusalén y el mismo palacio, de donde deportan miembros de la familia real (II Par. 21, 16 ss.). Joram murió a los 40 años tras una larga y repugnante enfermedad que le había sido predicha por Ellas (v.), y fué sepultado lejos de los sepulcros reales (II Par. 21, 12-20).

Su hijo Ocozías (842 a. de J. C.) subió al trono a los 22 años. Siguió en todo a Joram mientras caciqueó Atalia (II Par. 22, 3; II Re. 8, 18-27). Tomó parte en el asedio de Ramot Galad, con Joram, rey de Israel y tío suyo, y juntamente con él fué herido en Jezrael por Jehú, nuevo rey de Israel, que después le dió muerte en Mageddo (II Re. 8, 28 ss.; 9, 29; en II Par. 22, 9 Samaria es una indicación geográfica o error de copista).

Entonces Atalia (842-836 a. de J. C.) mató a todos los descendientes de la familia real (sus nietos) y durante seis años llenó a Jerusalén de aras e ídolos para el culto de Baal. Sólo se salvó de la matanza el niño Joás, hijo de Ocozías, al que libró Josabá, hermanastro de Ocozías y esposo del sumo sacerdote Joyada, que lo escondió en el Templo, donde fué educado.

La profecía de Natán a David (II Sam. 7) sobre la perpetuidad de la dinastía, de la cual nacerá el Mesías se ve confirmada con las visibilidades históricas del reino de Judá, al mismo

tiempo que permite discernir claramente los designios y la Providencia del Señor.

Joás es proclamado solemnemente rey a los siete años en el Templo por Joyada, auxiliado por los guardias del cuerpo. Acude Atalia y es arrastrada afuera y muerta (II Re. 11; II Par. 22-23). Joás reinó 39 años (836-797; II Re. 12; II Par. 2) y se notó en él el benéfico influjo del piadoso Joyada. Se interesó personalmente por la restauración del Templo, del que Atalia se había desprecipitado. Hacia el fin de su vida, habiendo muerto Joyada, se dejó influenciar por el partido sincretista; mandó matar a Zacarías, hijo o nieto de Joyada, en el atrio del Templo, donde aquél reprimió al pueblo por haber renovado la infidelidad para con Yavé (II Par. 24, 15-22; Mt. 23, 35; Lc. 11, 51). Al año siguiente (798) fué humillado por Jazael, del que sólo pudo librarse mediante la entrega del tesoro del Templo y del palacio. Inmediatamente después fué muerto por dos cortesanos.

Su hijo Amasías comenzó bien (797-789; II Re. 14; II Par. 25). Castigó a los que dieron muerte a su padre, pero sin hacer extensiva la pena a los parientes, como entonces solía hacerse, ateniéndose en eso al precepto de la Ley (Dt. 24, 16).

Reorganizó las tropas, sometió a los edomitas, cuya capital ocupó. Con este éxito se infatuó, y haciéndose sordo a las protestas de un profeta, llevó a Jerusalén los ídolos de los vencidos; luego atacó a Joás, rey de Israel, que lo derrotó en Betsames (Beth-ṣemesh) y lo apresó. Devuelto inmediatamente después, vivió sin gloria, hasta que lo mataron en Laquis, donde se había refugiado.

El décimo rey, después del cisma, fué Azarias, llamado también Ozías ('uzzijah). Sucedió a su padre cuando apenas tenía diecisésis años y reinó durante 30 (769-738 a. de J. C.; II Re. 14, 21-15; II Par. 26).

Reinado brillante y afortunado. Llevó a cabo victoriosas campañas contra edomitas, filisteos, árabes, amonitas; mantuvo relaciones amistosas con Israel (Jerooboam II); fortaleció a Jerusalén y otros centros; creó un poderoso ejército, promovió la agricultura y el pastoreo, reactivó el comercio por el mar Rojo con la reconquista del puerto de Elat, dando así a Judá un alto nivel de florecimiento (cf. Is. 2, 7 ss.). Esto fué el premio a su celo por el culto de Yavé en el que le había educado su piadosa madre Jecolia y un profeta llamado Zacarías, consejero suyo durante muchos años (II Par. 26, 3-5). Solamente permaneció el culto de las alturas yaveístas (II Re. 15, 3 ss.). En

sus últimos años se dejó vencer por la soberbia y quiso usurpar funciones sacerdotales, por lo que de repente se vió afectado de lepra y hubo de aislarse, dejando el gobierno en manos de su hijo Ajaz a quien tuvo como socio en el reino durante unos once o trece años. Por tanto, él solo no debió reinar más que cinco o tres años.

Jotam fué celoso yaveísta. Construyó la espuma superior del Templo; edificó algunas ciudades, torres y fortalezas, y durante el tiempo en que reinó con su padre derrotó a los amonitas (II Par. 27). Con él se iniciaron ya las hostilidades sirioisraelitas contra Judá, que se desconectaron durante el reinado de su hijo y sucesor Ajaz. Son contemporáneos de Azarias los profetas Amós (1, 1) y Oseas (1, 1) en Israel; Isaías da comienzo a su ministerio en Judá en el mismo año de la muerte de Azarias (6, 1), y en los cc. 2-5 hace alusión a las condiciones sociales en que se halla su reino; pero moriría durante el reinado de Manasés. Precisamente en este tiempo es cuando comienza el gran movimiento profético que preparará a Judá para el gran castigo de la destrucción y del cautiverio, indicando cuán merecido lo tenía por la continua infracción de lo pactado en la alianza, y revelando al mismo tiempo el radiante porvenir que el Señor prepara para los supervivientes purificados.

Ajaz (II Re. 16; II Par. 28), siguiendo la táctica de su padre, negó la adhesión a la alianza sirioesfraimita contra Asiria. La consecuencia fué que se le echaron encima los aliados, que pronto le forzaron a tomar un mal partido. Rasin, rey de Damasco y Pecaj, rey de Samaria, lo asediaron en Jerusalén, dispuestos a poner en aquel trono a un desconocido «hijo de Tabel», fácil juguete de sus planes. Trátase de la perennidad de la dinastía (II Sam. 7), e Isaías, sereno mientras todos se asustan (Is. 7, 2), hace cuanto puede por que Ajaz deposite su confianza únicamente en Yavé. Pero Ajaz no tiene fe; implora el auxilio de Asiria, adonde envía el oro y la plata del Templo y del palacio; trata de tener propicios a los dioses de Damasco e inmola a Moloc su propio hijo.

Interviene Teglatfalasar III atacando a Damasco (732 a. de J. C.) y devastando a Samaria. Ajaz se convierte en vasallo suyo, y para pagar el tributo le fué preciso despojar al Templo de su ajuar precioso. Al mismo tiempo introducía el politeísmo, el culto asirio, incluso en el Templo, teniendo la osadía de cerrar el Templo erigiendo aras idolátricas «en todos los rincones de Jerusalén» (II Par. 28, 24). El im-

pío rey no fué sepultado en los sepulcros reales.

Ezequías, a los veinticinco años, sucedió a su padre y reinó hasta el 693 a. de J. C. Siguió las directrices de los círculos proféticos, y en el interior las de Isaías principalmente. Realizó una vasta reforma religiosa para borrar las impías iniciativas de Ajaz y llevar de nuevo al reino el puro yaveísmo. La purificación comenzó por el Templo, donde destruyó incluso la serpiente de bronce que había levantado Moisés en el desierto, pues con el tiempo se había convertido en objeto de culto. Trató de que volvieran al yaveísmo los supervivientes del reino septentrional; procuró la sistematización de los libros sagrados conservados por los sacerdotes que se habían salvado de la ruina de Samaria (*Prov. 25, 1*). Por todo esto es alabado y tenido por el más recto entre los descendientes de David (II *Re. 18, 3-5*). Pero se dejó arrastrar del habitual concepto político que buscaba la seguridad y la salvación, no en la protección de Yavé (como predicaban los profetas), indefectible si se observaban los estatutos de la alianza del Sinai, sino en el juego puramente humano, y por lo mismo completamente frágil, de los pactos con las naciones vecinas; juego peligroso para la fe monoteísta, por las contaminaciones idolátricas a que daba lugar. No obstante las protestas y la oposición de Isaías, Ezequías siguió el partido egipcio, ya que Egipto comenzaba a hacerse poderoso, acabando por rebelarse contra Asiria. En lenguaje de los profetas (*Ez. 16, 23*), la suerte trágica de Samaria (721) no había enseñado nada al reino de Judá. Después del acuerdo militar con Merodachbaladán (704), disimulado bajo la apariencia de una misión de cortesía por la curación milagrosa del rey de Judá (cf. *Is. 38*), éste trató con Etiopía (*Is. 18, 1*) y Egipto (*Is. 30, 1 ss.*); y en el 703 estalló la revuelta. *Senaquerib* (v.), al subir al trono (705), se ocupó primero de los rebeldes del este, y no dirigió las armas contra la liga occidental hasta el 701. Judá fué atacado y por último devastado. Si Jerusalén se salvó y no desapareció la dinastía de David, fué debido únicamente a la milagrosa intervención de Yavé, predicha y firmemente prometida por el inspirado Isaías (II *Re. 18-19; Is. 36-37*). Ezequías conagró los últimos años de su vida a mejorar el interior de Jerusalén y especialmente a asegurar el abastecimiento de aguas.

Para ello construyó el conocido túnel que lleva el agua desde la llamada Fuente de la Virgen hasta la piscina de *Siloé* (v.).

Su hijo y sucesor Manasés (693-639; II *Re.*

21, 1-17; II *Par. 33, 4-20*), que empezó a reinar cuando sólo contaba doce años, fué corrompido probablemente por tutores y consejeros durante su minoría, y llevó al máximo de decadencia al reino de Judá en el aspecto religioso y moral. Y para colmo de desdicha fué su reinado el más largo que registra la historia de Israel.

Restableció e intensificó las prácticas idolátricas, «llegando a construir altares en el Templo del Señor a todos los astros del cielo», y la *Asera*, sobre lo cual cf. *Ez. 8, 5* (el ídolo que provocó la divina indignación). Y no fué ya capaz de poner remedio al mal producido y propagado a pesar de su conversión y enmienda demasiado tardías, a su regreso del cautiverio de Babilonia; acontecimiento que probablemente hay que atribuir a Asurbanipal (II *Par. 33, 11-20*).

El reinado de Amón (II *Re. 21, 19-26*), fué brevísimo y sin gloria, y manchado con una impiedad desbordante. De Amón se dice que fué peor que su padre (II *Re. 33, 23*). Acabó asesinado. El pueblo hizo una matanza entre los conjurados y puso en el trono a su hijo Josías (638-609), que sólo tenía ocho años (II *Re. 22-23; II Par. 34-35*).

Habiendo sido piadosamente educado, a los veinte años emprendió con ardiente celo una obra de reforma radical, purgando energéticamente al país de toda forma sincrética e idolátrica. Purificó el Templo, y ante todo destruyó en el país las alturas yaveístas, para lo cual se fué personalmente al norte hasta Nefatíl, logrando poner de actualidad por primera vez la unicidad del santuario. Derribó aras exacerbiadas con huesos humanos, abatió simulacros, cipos, etc.; destruyó el santuario cismático de Bétel, exterminó a los magos, a los adivinos, a los sacerdotes idólatras; destituyó, llevándolos a Jerusalén, a los sacerdotes levitas de las alturas yaveístas, a los cuales concedió sustento a cuenta de las ofrendas hechas en el Templo. Su acción, valerosamente apoyada por el sumo sacerdote Helcías y por los profetas Jeremías, que comenzó su ministerio en el año de Josías, Nahum y Sofonías, se sintió alentada con el hallazgo del «libro de la Ley», probablemente el *Deuteronomio* (v. *Pentateuco*) al realizarse los trabajos de restauración del Templo (a. 622). El rey ordenó que se leyera públicamente, y, profundamente emocionado por las maldiciones (*Dt. 23*), consultó a la profetisa Joida, quien confirmó la inminente realización de las divinas amenazas: pero el rey no las verá, en premio a su celo. Josías intensificó la reforma, consiguiendo un general despertar de

la fe y de la piedad: se renovó la alianza y se celebró una solemnisima Pascua. Tal vez pensara Josías en reconstituir la unidad nacional tal como estaba antes de la escisión, una vez que Asiria estaba agonizando. Por eso quiso oponerse al faraón Necao II, que se había movilizado para acudir en auxilio de aquella contra la coalición de los medos y de los babilonios. Se enfrentó con él en la llanura de Maggedo, pero fué herido y murió poco después. Su muerte fué una verdadera desgracia para la nación. Los que habían sido afectados por su reforma, atribuyeron la muerte a la venganza de las divinidades ofendidas y levantaron la cabeza dando comienzo a un rápido movimiento hacia el abismo y la catástrofe definitiva.

El pueblo colocó en el trono a Joacaz (llamado también Salum: *Jer. 22, 11*) en vez del primogénito Eliaquín. Pero intervino el poderoso Necao, y apenas transcurridos tres meses después a Joacaz, se lo llevó prisionero a Egipto, donde murió, y colocó en el trono a Eliaquín, a quien él llamó Joaquim, hombre presumido, supersticioso y cruel, y necio servidor de Egipto, que acarreó la ruina del país. Con la victoria de Carquemis (605 a. de J. C.) toda Siria y Palestina cayeron bajo el dominio del nuevo imperio babilónico, que pasaba a ocupar el puesto de Asiria, mientras Egipto, derrotado, quedaba reducido a sus límites. Pero Joaquim, aun después de haber pasado a ser vasallo y tributario del vencedor Nabucodonosor, se mantuvo aferrado a su manía egipcia y continuó persiguiendo a *Jeremías* (v.) y matando a los fervorosos yaceístas. No bien habían pasado tres meses de aparente calma, cuando el estúpido rey se negó a pagar el tributo a los caldeos. Durante cerca de tres años Nabucodonosor permitió que el rebelde fuese atacado por bandas de caldeos y elementos locales, y en el 598 intervino contra Jerusalén. Murió Joaquim, tal vez asesinado, y le sucede su hijo Joaquín (Jeconías), quien a los tres meses se rindió a los caldeos, no bien hubo comenzado el asedio. Nabucodonosor deportó a Babilonia al rey, a la reina madre y a la corte, más unos 7.000 de la nobleza, 1.000 operarios especializados y un número indeterminado de otras personas. De esta deportación (597) formó parte *Ezequiel* (v.). El desdichado Joaquín permaneció sujeto con grillos durante 37 años largos, hasta que el sucesor de Nabucodonosor, Evil Merodac, apenas ocupó el trono (571 a. de J. C.), lo sacó de tal estado y lo restituyó a su rango (*II Re. 25, 27 ss.*). Hace pocos años aún (1940), se logró una espléndida confirmación del buen tratamiento que le

concedió, y especialmente de la pensión diaria que el rey le asignó, con el descubrimiento y la publicación de las tablillas cuneiformes halladas en Babilonia. Trátase de notas de archivo donde se registran mes por mes las provisiones que deben pasarse por cuenta de la casa real a «Yaukinu, rey de la tierra de Judá», a sus cinco hijos, y a ocho judíos de su séquito. Se le reconocía, pues, como rey vasallo y se le trataba con las consideraciones debidas a tal dignidad.

Nabucodonosor puso por rey de Judá a Judas Matanias, tío de Joaquín, a quien puso por nombre Sedecías, como señal de su dominio sobre la nación y sobre la dinastía. El partido egipcio empujaba al último rey de Judá, bueno pero excesivamente débil, a proseguir en la estúpida conducta de Joaquim. En vano hizo Jeremías oír su voz. Después de haber intentado una coalición en el 593 (*Jer. 51, 59-64*), estalló la rebelión en el 588 favorecida y apoyada por el nuevo faraón, Hofra. Nabucodonosor acudió rápidamente contra la liga formada por Egipto, Fenicia, Palestina y Transjordania; puso el cuartel general en Ribla y atacó decididamente a Jerusalén, centro de la coalición (*Ez. 21, 23-27*). El asedio duró 18 meses, y sólo se interrumpió para rechazar a los egipcios que acudían en auxilio de la ciudad asediada. Hofra, derrotado, la abandonó a su suerte (*Ez. 30, 21 ss.; Jer. 37, 3-10*).

La ciudad fué tomada del 28 al 29 de junio del 587, abandonada al saqueo y despojada de toda su riqueza, fué entregada a las llamas (*Jer. 52*). Sedecías intentó huir (*Ez. 12, 10-14*), pero fué capturado y llevado a Ribla. Allí Nabucodonosor mandó degollar a sus hijos en su presencia y después le arrancó los ojos y lo llevó prisionero a Babilonia, donde murió. Los cabecillas que habían fomentado la rebelión fueron muertos y toda la población de Judá fué deportada, a excepción de la gente necesaria para las labores del campo.

Al frente de los operarios y de la gente pobre que quedaron en Judea, los caldeos pusieron a Godolías que, con la ayuda de Jeremías, inició en Misra una tentativa de reconstrucción moral. Pero dos meses después un grupo de fanáticos de la política antibabilónica, que andaban dispersos, dieron muerte a Godolías y arrastraron con ellos a Jeremías a Egipto, donde se refugiaron. De estos fugitivos no se volvió a saber ya nada.

Así fenció el reino de Judá; pero quedaban los cautivos, con quienes se continuará la historia del pueblo elegido. Preparados por Ezequiel y purificados por la cautividad, for-

marán el «residuo» que retornará a la patria a renovar la alianza con Yavé; será el nuevo Israel, que será elevado y quedará absorbido por el reino del Mesías.

[F. S.]

BIRL. — A. Pohl, *Historia populi Israel, Inde a divisione regni usque ad exilium*, Roma 1933; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, 2.ª ed., Torino 1934, pp. 375-496; A. VACCARI, *La Sta. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 361-479; III, ibid., 1948, pp. 108-174; S. GAROFALO, *Il libro del Re (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 105-294.

**JUDAISMO.** — Es el conjunto religioso y social del nuevo Israel formado después de la cautividad en el territorio de la tribu de Judá, en torno a Jerusalén, que vuelve a ser, con el Templo, el centro propulsor de la pura fe yavista y de la más viva esperanza mesiánica.

Los supervivientes del reino de Samaria (diez tribus septentrionales), que en el 722 a. de J. C. habían sido deportados a Asiria, quedaron absorbidos por las gentes, y estaban ya fuera de la alianza del Sinai.

Los deportados del reino de Judá, en el 597 a. de J. C., constituyen el núcleo central de aquel «residuo» que el Señor se reservaba para la continuidad de su plan de salvación (Ez. 11, 13-20; 37, 12; Jer. 24, 5; 29).

Habiendo sido colocados, al menos la mayoría, a los lados del gran canal (Nar-Kabari) entre Babel y Nipur, disfrutaban de cierta autonomía. Fueron empleados en los trabajos del campo (cf. el nombre Tell-Abib, colina de la espiga, Ez. 3, 15; Tell-Harsa, colina del arado, Ezd. 2, 59, etc.) y formaban colonias en las que los ancianos ejercían cierta autoridad (Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1). El consejo que les dió Jeremías (c. 29) de construir casas y plantar huertas, la prosperidad alcanzada por tales colonias en el momento de la repatriación, muestra que cada uno podía mejorar de condición e incluso llegar a convertirse en propietarios. Los caldeos se contentaban con la alta vigilancia que procuraban se hiciera notar lo menos posible (cf. Jer. 29 sobre la muerte de los falsos profetas hostiles a los caldeos).

Las condiciones religiosas y morales estaban muy lejos de ser prometedoras, al menos al principio. Por el contrario existía el grave peligro de un extravío definitivo, por lo expuestos que estaban a la fascinación de los grandiosos cultos que se tributaban a los dioses de los caldeos vencedores.

Los cautivos confiaban ciegamente en un regreso triunfante: Yavé debía tomar el desquite por ellos. Era imposible que Jerusalén fuera destruida: el Templo con el culto a Yavé era su centro vital; Dios podía permitir un castigo momentáneo, pero no una destrucción, pues

estaba de por medio su prestigio, su propia existencia. Se habían asimilado la falsa mentalidad de la *religión popular* (v.), según la cual la religión se reduce a los actos del culto externo.

En consecuencia, la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.) podría haber acarreado la ruina de toda esperanza, la muerte de su fe y el tránsito a la idolatría.

Los profetas Isaías, Jeremías, y más directamente Ezequiel (v.), fueron quienes trabajaron por la preservación de aquel «residuo».

Desde el 593 hasta el 587, Ezequiel, el tímido sacerdote deportado, profeta de sus compañeros de cautiverio, reanuda y desarrolla enérgica y sistemáticamente las enseñanzas de los anteriores, comunicando la palabra del Eterno. Yavé les ha salvado de la tempestad para convertirlos, pues son el objeto de sus divinos designios respecto del futuro. Yavé está en medio de ellos, allí en Babilonia. Tienen que desechar todas sus necias ilusiones de desquite: es Dios mismo quien ha entregado Palestina a Nabucodonosor: Jerusalén y el Templo serán destruidos (4-12, 21 etc.; cf. Jer. 7, 12-15; 26, 4-9; Miq. 3, 12 s.), porque así lo exige la divina justicia ultrajada en su misma casa (Ez. 8; 22). Israel ha violado la *alianza* (v.), y por ello se le sanciona con la destrucción del reino y el destierro (Ez. 14, 16, 20, 22 s.).

Pero el castigo es sólo medicinal (cf. Lev. 26; Dt. 28), encaminado a su conversión.

De esta suerte, los acontecimientos del 587, predichos en sus menores detalles, hacen que los deportados reconozcan en Ezequiel al verdadero portavoz de Yavé, y así puede ahora él dedicarse eficazmente a levantar su moral predicando con luminosos colores el porvenir de Israel, que renacerá en las colinas de Palestina (Ez. 33-48). Era una evocación de las promesas de Isaías (cc. 40-66) y de Jeremías (cc. 31-33).

Setenta años más tarde Yavé, en su misericordia, hará que vuelva a su patria el «residuo» purificado (Jer. 25, 6; 29), con el que renovará la alianza del Sinai, la cual hallará en el Israel renacido la fiel correspondencia que hasta ahora ha faltado. Luego vendrá directamente el reino del Mesías, término final del plan divino.

En el destierro, el «residuo» será probado y muchos serán descartados (Ez. 20, 33-38; 34, 16 s.). Las mismas circunstancias favorecerán semejante purga.

Contribuyó asimismo en gran medida a tal preparación la misión profética del longevo Daniel (v.).

*La restauración.* *Esd., Neh., Ag., Zac. y Mal.* nos permiten reconstruir en sus líneas centrales cómo se llevó a cabo el renacimiento nacional.

La primera caravana de cautivos que después del edicto de Ciro (538 a. de J. C.; v.) volvía a la patria (537), iba capitaneada por Zorobabel, príncipe de la casa de David y por el sumo sacerdote Josué (*Esd. 2, 1 s.; 3, 2 etc.*).

Eran en total unos 40.000 (*Esd. 1, 64*), de las tribus de Judá y Benjamín (1, 5), y sacerdotes y levitas en gran número. Después Esdras se lleva otros 6.000 (*Esd. 7-8*; cf. *Neh. 7; 11-12*). Establecérse en Jerusalén y comarcas cercanas. Se trata únicamente del reino o territorio de Judá. Son el «residuo» que se ha reservado el Señor (*Esd. 9, 8-13 ss.*) y constituyen el «pueblo de Yavé» (*Esd. 2, 28*).

Su primer acto, como firme manifestación de la fe que los animaba, consistió en levantar el altar y comenzar la reconstrucción del Templo, a los siete meses de haber llegado, o sea cuando apenas habían tenido tiempo para entrar en posesión de las propiedades mediante el rescate, etc. Así se cumplían las profecías (cf. *Ez. 11, 16; 40-46*) según las cuales Yavé volvería a recibir en Jerusalén y en su Templo el antiguo culto.

Se suspendió la construcción a causa de la rabiosa hostilidad de los vecinos, con los samaritanos a la cabeza, y se reanudó unos 16 años después, en el 520, 2.º año de Darío I, y una vez terminada se celebró la solemne inauguración (*Esd. 5-6*). Altar y Templo, construcción material y comienzo del culto, fueron el primer paso del renacimiento.

Hacia el año 545-4 se emprende la reconstrucción de las murallas de Jerusalén, por iniciativa de Nehemías (*Neh. 3-6*). Entre tanto se comenzó a poner en práctica la reforma civil y religiosa, es decir, la lucha contra la injusticia social y los matrimonios mixtos (*Esd. 9-10*), lucha que seguirá adelante y llegará a feliz término con la solemne renovación de la alianza (*Neh. 8-10*). Ageo y Zacarías cooperan eficazmente a la restauración del Templo y a la reanudación del culto. Malaquías contribuyó mucho a la reforma religiosa, a la dignidad y realce del culto y a la labor en contra de los matrimonios mixtos. Todos ellos elevaron los ánimos de los repatriados, abatidos bajo el peso de las dificultades.

El decreto de Ciro no imponía a los cautivos el regreso; sólo lo autorizaba a quienes lo deseaban. Las riquezas adquiridas, los comercios abiertos, eran una invitación a quedarse en aquella tierra que tan hospitalaria se les

había mostrado. Por otra parte las inclemencias ajenas a todo largo viaje, las incógnitas que podía encerrar la Judea con los nuevos habitantes después de los cuarenta años transcurridos, y las dificultades inherentes a toda reconstrucción desarmaban fácilmente a los menos fervientes, a los menos decididos. Sólo una ardiente fe era capaz de lanzar a los desterrados a tomar parte personalmente en la empreza.

Los otros se limitaron a ayudarla económicamente. Estos fervientes yaveístas, al iniciar el largo camino del desierto para el regreso, por considerarse como el «residuo» o «germen sagrado» bendecido por Yavé (cf. *Ag. 1, 12; Zac. 8, 6*), pensaban que en ellos se realizarían las promesas de prosperidad y de paz que llenan la segunda parte de *Is.* y especialmente *Ez. 34, 25-31; 35-37*. Pero no hallaron nada de la felicidad con que soñaban (cf. *Esd. 3-4; Neh.*), por el contrario se encontraron con la vida ordinaria sobrecargada de mayor trabajo y que resultaba insegura y pesada por los peligros externos y por toda clase de asechanzas; y añádase a todo esto la odiosa usura de los ricos, nada favorable a los pobres (cf. *Neh. 5*). El paso de la ilusión a la dura realidad fué brusco (cf. *Sal. 126; 85; Vulg. 125; 84*).

Las profecías aseguraban la protección de Yavé y hablaban de la restauración y del reino del Mesías al que la restauración iba encaminada.

Mas había que contar con la cooperación y con las molestias de los miembros del renacimiento (cf. *Dan. 9*). El Señor se sirve siempre de los hombres para la realización de sus admirables designios, que lleva a efecto valléndose de sus debilidades e insuficiencias.

Era preciso no confundir las dos fases del renacimiento: la preparatoria y la definitiva. Muchas de las promesas proféticas se referían únicamente a esta última, o sea al reino mesiánico.

La actividad de Esdras y Nehemías, el celo de Zorobabel y del sumo sacerdote, la inspirada predicación de Ageo, Zacarías, Joel y Malaquías llevaron a efecto la obra de reconstrucción y aseguraron la vida al hogar nacional recién encendido. El judaísmo estaba fundado.

«Con esto queda entendido que los hijos de Israel estaban reducidos al solo reino de Judá. Aislados en sus montañas, los judíos formaban un grupo bastante compacto, un verdadero hogar. Su influencia se extendía a todas las comunidades, dondequiera estuvieran dispersas, que conservaran el recuerdo de la antigua alian-

za y la adhesión a la antigua religión (v. *Díspora*) (Lagrange).

Notas esenciales del judaísmo: ausencia absoluta de todo pecado de idolatría y de todo sincrétismo (v. *Cantar de los Cantares*), gobierno sacerdotal. «Después de la restauración Yavé reinó solo. Se conservaba firme la alianza entre los judíos y su Dios.

«Ahora es cuando la ley mosaica se convierte en verdadero código religioso y civil de la comunidad, que se esmera escrupulosamente en cumplirla. Yavé es el verdadero principio de Judá. Después de haber tolerado que Zorobabel fuese al frente de los emigrantes, la corte persa dió un paso atrás: la autoridad fué confiada al sátrapa de allende el río. Jerusalén tuvo su prefecto particular que podía ser judío, como Nehemias.

«El sumo sacerdote siguió siendo el verdadero jefe de un pueblo que se distinguía de los otros por un culto especial y exclusivo. Tratábase de un pequeño estado religioso.

«El judaísmo fué una teocracia; el poder de Dios estaba asegurado por un sacerdocio hereditario» (Lagrange).

En el nuevo Israel pueden también tomar parte los gentiles (*Is.* 56, 1-9), con tal que renuncien a la idolatría y abracen la fe de Israel. Pero estos gentiles de fe yaveista eran casos aislados; sólo el reino del Mesías se extenderá a todos los hombres. La mentalidad judaica después del cautiverio sintió fuertemente el orgullo del renacer nacional, a lo que contribuyeron las contrariedades sufridas, y se sintió empujada más bien a un exclusivismo intransigente (v. *Jondás*). El episodio de los samaritanos (*Esd.* 4, 2-5), cuya oferta de cooperación a la reconstrucción fué rechazada de cuajo por Zorobabel y los jefes de los repatriados, muestra por una parte el celo por conservar pura la fe en Yavé manteniéndose alejados de toda forma sincrética, pero al mismo tiempo es una prueba de su mentalidad respecto de las relaciones con los otros: el apartamiento absoluto.

El periodo de la reconstrucción material se extiende desde el 537 hasta el 400 a. de J. C., y luego siguen dos siglos de tranquilidad.

La vida de la comunidad judaica no se vió turbada ni por el paso de la hegemonía griega. Después de la batalla de Iso (333 a. de J. C.) contra Darío III, último emperador persa, Alejandro Magno bajó para adueñarse de Siria y Palestina. Tiro fué tomada después de siete meses de asedio (agosto del 332); Gaza, la antigua ciudad filistea, sólo resistió dos meses. Según Flavio Josefo (*Ant.* XI, 8, 4 s.), después

de la conquista de Gaza el gran macedonio se dirigió a Jerusalén, donde fué acogido con grandes honores por el pueblo y el sumo sacerdote Jaddo; ofreció sacrificios en el Templo y concedió grandes favores al pueblo. Se admite comúnmente que en realidad Alejandro demostró (según su norma habitual) una benévolas tolerancia hacia la comunidad de Jerusalén, que gracias a ello no sufrió ningún daño. Todo lo demás es considerado como legendario.

A la muerte de Alejandro (323 a. de J. C.) los altos soberanos de Palestina fueron los Tolomeos de Egipto, quienes se contentaron con recaudar los tributos locales, y nunca pusieron obstáculos a los sentimientos yaveístas de la comunidad de Jerusalén. Por otra parte, el continuo volcarse de la población palestina en Egipto, especialmente en Alejandría, su nueva capital, y los favores con que los Tolomeos promovieron esta inmigración (v. *Díspora*), crearon entre Jerusalén y los Tolomeos una corriente de simpatía que se mantuvo aún cuando la soberanía de Palestina pasó a los Selúcidas de Siria (h. 198 a. de J. C.) con la batalla de Panión (la actual Banjas, llamada Cesarea de Filipo en el s. I de J. C.).

Desde este momento la comunidad judía sufrirá grandes sacudidas que desembocarán en la feroz persecución de Antíoco IV Epifanes (v.): todo a causa de las intrigas de la familia amonita de los Tobiades, que tratará de inmiscuirse en los asuntos internos de Jerusalén para asegurarse allí el predominio administrativo y civil, y también por la influencia que el helenismo había ejercido en algunos grupos sacerdotales degenerados.

Antíoco quiso imponer por la fuerza las costumbres y la mentalidad derrocando la teocracia, la religión judía.

El 15 de diciembre del 167 a. de J. C. se erigió en el Templo la estatua de Júpiter Olímpico y cesó el sacrificio cotidiano. Se impuso a todos el culto idolátrico bajo pena de muerte, y se cominó con idéntica pena a cuantos observaran los preceptos de la ley mosaica, comenzando por la circuncisión de los niños.

Antíoco Epifanes (175-173 a. de J. C.), aun con todo su extraordinario poder, no logró su propósito, y continuaron la lucha sus sucesores hasta Demetrio II, cuando Simón Macabeo (142-141 a. de J. C.) cosechó los heroicos sacrificios de sus hermanos (v. *Macabeos*) que murieron todos en la dirección de la lucha épica sostenida en nombre de Dios y de su santa Ley.

Muchos judíos, sacerdotes y sumos sacerdo-

tes, usurpadores (Jasón, Menelao, Alcimo) se alistaron en el ejército de Satanás, traicionando al país y a la religión; unieronse a los paganos contra sus propios correligionarios, y muchas veces los superaban en la crueldad y en la violación de todo pacto jurado. Pero también brillaron los fieles y los mártires. La victoria se decidió por el Señor y la teocracia sobrevivió, purificada de tanta escoria, como habían predicho Ez. 38-39; Dan. 7-12; Ag. 2, 6-9. 20-23; Jl. 4, 9-17.

El asalto no había sido menos poderoso que el de Nabucodonosor, especialmente si se tienen en cuenta las traiciones en el interior y la falta absoluta de preparación bíblica de la comunidad judía; pero entonces Judas Macabeo violaba con su sincrétismo la alianza del Sinai, mientras que la teocracia renacida había desterrado toda idolatría y observaba las condiciones del pacto. Y Yavé mostró a las claras su omnipotente protección (v. *Macabeos*, libro I-II).

Con Simón Macabeo termina el período de la entusiasta insurrección, dirigida por los hijos del sacerdote Mataías, y comienzan con Juan Hircano, hijo de Simón (134 a. de J. C.), las vicisitudes habituales de una dinastía, la de los *asmoneos* (v.).

Las guerras son bastante más dinásticas que yavéfistas; y, lo que es peor, no son ya los representantes de la mayor y mejor parte de una nación sublevada, sino que se convierten poco a poco en jefes de partido que se apoyan en una fracción de sus antiguos seguidores y se hostilizan mutuamente (v. *Fariseos y Saduceos*); e incluso llegan a transacciones y acuerdos con aquel mundo espiritual contra el que habían luchado los antiguos macabeos hasta ganarse el trono regio.

Podemos, pues, decir que sus vicisitudes quedan al margen del judaísmo, tal como lo hemos definido al principio. Tal vez por eso termina siempre Daniel sus vaticinios con la épica lucha de los macabeos, con la muerte del perseguidor, enlazando directamente la victoria de la teocracia con la venida del Mesías.

Los altercados de una dinastía que no era la de la casa de David, acarrearon con sus luchas intestinas la intervención de Roma (63 años a. de J. C.) y la ocupación del trono de Judá por parte de un cruel idumeo, *Herodes* (v.), bajo la tutela de César.

En estos dos siglos (del 175 a. de J. C. a la venida de J. C.) se forman y se desarrollan las agrupaciones y las instituciones que hallamos en el tiempo de Nuestro Señor: *fariseos, saduceos, esenios, sanedrín, sinagogas*, etc. (v. voces res-

pectivas), y principalmente el concepto restringido de un mesianismo nacionalista, excluyendo de la salvación a los gentiles, como fácilmente se puede comprobar leyendo la literatura apócrifa (v. *Mesías*). El puritanismo de los fariseos, la bastarda y escéptica intransigencia del sanedrín, se alzaron contra el divino Redentor, los Apóstoles y la naciente Iglesia.

La trágica desviación del judaísmo tendrá su fin y su castigo en la destrucción de Jerusalén (7 desp. de J. C.) tras un tremendo asedio de tres años, predichos con tanta vivacidad y detalles en Mt. 24; Mc. 13; Lc. 17, 20-18, 8; 21.

Con las ruinas del Templo se extinguirá también exteriormente aquel hogar que se había restablecido en Jerusalén en el 537 a. de J. C.: había perdido ya todo su sentido y su valor con la muerte de Cristo, al desgarrarse el velo del Santísimo (Mt. 27, 51).

[F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3.ª ed., París 1931 (cf. particularmente pp. 14-21); G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed., Torino 1935; F. SPADAFORA, *Collectivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, páginas 266-96. \* MURILLO, *La restauración de Israel en los discursos de Isaías*, 40-48, en *EstB* (1930), pp. 169-178.

**JUDAS (Apóstol).** — Hermano (= primo) del Señor y probablemente hermano (= hermanastro) de Santiago (*Jud.* 1), como hijos que fueron de Cleofás y Alfeo, respectivamente. Dada la prestancia de Santiago en la primitiva Iglesia, Judas era llamado «hermano de Santiago» (cf. *Act.* 1, 13). Todos cuantos admiten la dignidad apostólica de Santiago sostienen que también Judas debe identificarse con el apóstol homónimo, apelidado Tadeo o Labeo (*Mt.* 10, 13; *Mc.* 3, 18), y perfectamente distinto de Iscariote (*Jn.* 14, 22). Una tradición antigua, no del todo segura, lo presenta misionando en Arabia, en Siria, en Mesopotamia y en Persia, y fija su martirio en Arado o en Beirut, en Siria. Hegesipo, citado por Eusebio (*Hist. eccl.* III, 20, 1-6), habla de dos sobrinos suyos durante la persecución de Domícinio.

**Epístola de Judas.** — El breve escrito de 25 versículos es una severa admonición contra los falsos doctores y una apremiante invitación a los fieles a que conserven la pureza de la fe. Se desenmascaran los vicios de los herejes, especialmente sus ansias de lucro (v. 11); y a los mismos herejes, a quienes describe con imágenes originales y bastante expresivas, se les recuerda los tremendos castigos infligidos por Dios a los antiguos prevaricadores (al pueblo que se queja en el desierto, a los ángeles, a los habitantes de Sodoma, etc.). No es un

escrito doctrinal, sino que se limita a condenar a los herejes sin refutarlos; en sus breves alusiones pueden notarse los jalones de la enseñanza evangélica. Recuérdanse varias prerrogrativas de Jesucristo, Hijo de Dios, aunque sólo por unas simples alusiones (cf. vv. 1. 4. 6. 15. 17. 21-24). Se nota la importancia del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia (vv. 19. 20) y se habla de los Ángeles (vv. 6-9).

En la dedicación falta toda especificación acerca de los inmediatos destinatarios. Del examen interno, especialmente del uso del Antiguo Testamento y de las referencias a traducciones judías, se deduce con la máxima verosimilitud que se trataba de judiocristianos de la Diáspora o palestinos, tan respetuosos para con su Obispo Santiago, de quien el autor se llama con complacencia «hermano» (v. 1). Mas los diferentes datos no son suficientes, pese a toda la buena voluntad de algunos críticos modernos, para identificar a los herejes de Judas con alguna de las sectas gnósticas del s. II.

El escrito tiene una evidente relación con la II Pe. Resérvase generalmente la precedencia a la epístola de Judas, cuyo tema toma y amplia San Pedro (*Jud.* 1. 2. 3 = II Pe. 1. 1. 2. 5; 4 = 2. 1. 3; 5 = 2. 4; 7 = 2. 6; 8-10 = 2. 10-12; 12 = 2. 13; 11 = 2. 15; 13 = 2. 17; 16 = 2. 18; 17-18 = 3. 1-3; 24 = 3. 14; 25 = 3. 18). Este hecho, juntamente con la mención de Santiago, «hermano del Señor», limita considerablemente los años de su composición. Si se admite que la II Pe. fué escrita en 66-67, puede pensarse que la epístola de Judas lo fué algunos años antes. Si se prefieren los años 63-64 para el escrito de Pedro, hay que conceder a la obra de Judas una fecha inmediatamente posterior a la muerte de Santiago (63 desp. de J. C.). Aun cuando no hay en ella ninguna referencia a la guerra del 63-70 y a la destrucción de Jerusalén, Chaine piensa en los años 70-80.

El Concilio Tridentino define categóricamente la inspiración del escrito.

La cita (vv. 9. 14. 15) del libro de *Enoc*, que constituye el fundamento para que en los primeros siglos se negase su canonicidad (v. *Canon*), es rechazada por algunos, en tanto que otros ven empleados incluso otros apócrifos (*Asunción de Moisés*). El autor se refiere al escrito apócrifo, como lo hizo San Pablo citando poetas paganos, pero sin con ello autenticar, ni mucho menos, la profecía o atribuir especial dignidad a la obra. [A. P.]

BIBL. — J. CHAINE, *Les épîtres catholiques*, 2.ª ed., París 1939, pp. 261-337; P. DE AMBROGIO, *Le epistole cattoliche* (*La Sacra Bibbia*, S. Garofalo), 2.ª ed., To-

rino 1949, pp. 291-315; A. DUBARLE, *Le péché des Anges dans l'Epître de Jude*, en *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, pp. 145-48.

JUDAS BARSABAS. — v. *Barsabas*.

JUDAS ISCARIOTE. — El Apóstol traidor, nombrado siempre en último lugar en la lista de los Doce. Hijo de Simón, y llamado como el padre (*Jn.* 6. 71) Iscariote, es decir, hombre (iš) de Keriot, pequeña ciudad (*Jos.* 15, 25) de la Judea meridional; es el único judío entre los Apóstoles. Fué elegido por Jesús juntamente con los otros (*Jn.* 15, 16) inmediatamente antes del Sermón de la Montaña (*Mc.* 3, 13 ss. y pasos paral.). Jesús encomendó a Judas la administración de la bolsa común (*Jn.* 12, 6).

En *Jn.* 6, 69 ss. (Vulg. 6, 70 ss.), a una distancia de año y medio — estamos en la segunda pascua — hallamos en los labios de Jesús respecto de Judas: «¿No he elegido yo a los Doce? Y uno de vosotros es un diablo». Amarilla comprobación, tal vez enjuiciadora del futuro, pronunciada como respuesta a la leal confesión de Pedro que, en nombre de los Doce, había exclamado: «Señor, ¿a quién iríamos (si nos alejamos de ti)? Sólo Tú tienes palabras de vida eterna, nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Cristo, el Santo de Dios».

Jesús, en el discurso de Cafarnaúm (*Jn.* 6) — inmediatamente después de la multiplicación de los panes y del intento de nombrarlo rey (Mesianismo nacionalista y temporal) —, había afirmado solemnemente la naturaleza sobrenatural de su misión: redimir al mundo mediante la inmolación cruenta de sí mismo (v. *Eucaristía*), decididamente opuesta a las ambiciosas esperanzas judaicas de un Mesías glorioso, triunfador, para sí y para los judíos, de todos los enemigos exteriores, obrador de toda prosperidad (v. *Tentaciones de Jesús*). Los Apóstoles mismos tenían también todas esas ideas erróneas sobre la gloria del Mesías, sobre su reino, hasta el punto de resistirse a dar fe y no poder entender los anuncios de su pasión (*Lc.* 18, 31-34, etc.), e incluso llegar a disputar contenciosamente acerca de los mejores puestos que quisieran acapararse (*Lc.* 9, 46 ss.; 22, 24-27 y pas. paral.; *Mt.* 20, 20-28; *Mc.* 10, 35-45).

Con los jefes judíos la ruptura fué definitiva; muchos discípulos fallaron; para los mismos Apóstoles, que a veces participaban de las ilusiones del pueblo, fué una sacudida, que fué vencida gracias al sincero apego a su Maestro. En cambio para Judas aquella solemne declaración tan clara debió de ser como un empuje decisivo para irse, con «agaciedad y pruden-

cia», en busca del modo de asegurarse su porvenir, y tal vez mientras Pedro se adhería lealmente a Cristo. Y debió de convertirse para Judas en habitual el lamento de lo que había dejado por seguir a Jesús, que en los últimos meses de su vida pública habla cada vez más claramente de su muerte, de las renuncias necesarias para sus discípulos, de las persecuciones que les esperan.

La víspera del Domingo de Ramos, hacia el atardecer, Jesús se halla en un banquete en casa de Simón, uno de los que han sido favorecidos por sus milagros, juntamente con Lázaro y sus hermanas, en Betania. Mientras Marta se empleaba en el servicio de la mesa, María ungíó los pies y la cabeza de Jesús con un perfume de elevado precio. Judas, a quien el evangelista nos presenta como ladrón, que de tiempo atrás venía preocupándose por sustraer para sí y sisar cuanto podía (era ladrón, y, llevando él la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaban), *Jn. 12, 6*, se sintió contrariado por tanta prodigalidad, codiciando la cantidad (unos trescientos denarios) que la venta del perfume le habría valido. Disimulando hipócritamente su bajeza moral, tiene la osadía de reprochar el acto de exquisita delicadeza de María e, implícitamente, la conformidad de Jesús, con la idea de socorrer a los pobres.

Jesús defendió a la pobre mujer contra el ataque hipócrita, ya que había ungido por anticipado el cuerpo del amado Maestro. «Pobres los tenéis siempre con vosotros, pero a mí no me tenéis siempre». Nunca había anunciado tan enérgicamente su muerte inminente. Estaba ya viéndose extendido, embalsamado...

»Judas, por su parte, dijo que ya no podía contarse con aquello, y una vez que estaba perdido, valía la pena de sacar de allí algún provecho. Así entró en su corazón la idea de la traición, excitada con la afrenta que acababa de recibir. Jesús le había reprendido suavemente, pero ¡ver pospuesto su propio juicio a la sensibilidad de una mujer! Su alma vil ponderaba todo con peso de oro: había dejado de tener confianza en su jefe, a quien tal vez nunca había amado, primero alimentando quimeras, y ahora sintiendo el despecho. Se decide a ser el traidor» (Lagrange).

Probablemente el miércoles santo se presentó, ya de noche, ante los sanedritas reunidos para tratar de eliminar a Jesús (*Mt. 26, 1. 14 ss.; Lc. 22, 1-6*). Estos, que no sabían cómo arreglárselas para apoderarse de él, ya que siempre se le vela rodeado de una multitud de devotos admiradores, al paso que Poncio Pilato, el frío procurador romano, siempre estaba dis-

puesto a sofocar con sangre cualquier tumulto, se alegraron sobremanera por la oferta inesperada de Judas: él se lo presentaría sin peligro alguno. Se fijó el precio de la entrega en 30 sicos de plata (unas 128 pesetas oro), que probablemente le entregaron inmediatamente después de prender a Jesús.

Jesús descubre claramente la traición en la tarde del jueves santo; trata de prevenir al traidor sin descubrir su nombre, dejándole así como la última áncora de arrepentimiento y de salvación.

Durante el lavatorio de los pies a los Doce, lección de humildad, ejemplo perenne para su Iglesia, Jesús piensa en Judas cuando dice a Pedro: «El que se ha bañado no necesita lavarse, está todo limpio; y vosotros estáis limpios, pero no todos». Judas estaba tan contaminado, que no habría baño capaz de limpiarle el corazón (*Jn. 13, 1-20*).

Apenas se hubo sentado a la mesa, Jesús se sintió turbado y triste por la infidelidad de Judas que, obstinado, iba corriendo hacia su propia ruina. «Quizás un aviso final podría detenerle y, sin querer obstaculizar los designios del Padre, como había venido para salvar a los hombres, quería salvar también a Judas, en cualquier momento en que la voluntad de éste se hubiera dado por vencida» (Lagrange).

Y Jesús dice expresamente: «Uno de vosotros me entregará». Entre los otros también Judas pregunta: «¿Acaso seré yo?», y recibe, en voz bajísima, la respuesta afirmativa: «Tú lo has dicho». Luego, para conmoverle, añade: «El Hijo del hombre sigue su camino...; pero ¡ay de aquel hombre por quien será entregado! Mejor le fuera no haber nacido» (*Mc. 14, 18 ss.*).

Jesús tenía a su derecha a Juan, junto al cual debía de estar Pedro; Judas tal vez a la izquierda de Jesús, y de todos modos próximo a él. Pedro hace señas a Juan, y éste, que no sabe nada, pregunta al Señor quién es el traidor. Jesús responde: «Aquel para quien yo mojare y a quien diere este bocado». Y mojando el pan en el haroset (v. *Eucaristía*), lo introduce en la boca de Judas, última muestra de íntima familiaridad. «Mas Judas se obstinó, y a consecuencia de este endurecimiento, se adueñó Satanás de su alma».

Jesús, como si no pudiese soportar su presencia, al acercarse el momento de instituir el sacramento del amor, después de la consumación del cordero, lo alejó diciendo: «Lo que has de hacer, hazlo pronto». Mucho mejor era acabar de una vez que seguir fingiendo. Ninguno se hizo cargo del sentido de aquellas pa-

labras, fuera de Juan y Pedro, a quienes se había indicado suficientemente quién era el traidor. Los demás pensaron que Judas había recibido un encargo de parte del Maestro. Judas salió; era de noche, y el poder de las tinieblas se había desencadenado (*Jn. 21-30; Mt. 26, 21-25; Lc. 22, 21 ss.*).

Entonces fué cuando se consumió el cordero pascual, y luego se instituyó la Sagrada *Eucaristía* (v.).

En saliendo del cenáculo, Judas debió de dirigirse a los sanedritas, «los cuales le esperaban; y entre tanto habían hecho los preparativos: habían dado orden a sus sirvientes de estar aprestados para una pequeña pero delicada expedición; y habían acudido al procurador o al tribuno, de quien fácilmente habían conseguido una escolta armada» (Ricciotti). Judas sabía que Jesús iría aquella noche a Getsemani, y por lo mismo se acercó a aquella encrucijada, seguido de la cuadrilla de los sirvientes y de los soldados, a quienes había dicho, como señal de reconocimiento: «Aquel a quien yo hubiere dado un beso, ése es: ¡prendedlo!» Todo se deslizó tal como estaba previsto. Habiendo entrado Judas el primero en el huerto, entre la claridad de la luna, inmediatamente advirtió la presencia de Jesús, que estaba hablando con los Apóstoles. Acercóse a Él y lo saludó: «¡Salve, Maestro!», y le dió un beso. Jesús, por última vez le dice: «Amigo», y con el corazón desgarrado añade: «¿Qué vienes a hacer con esto?» Nueva invitación a la reflexión, una llamada a ponderar la gravedad del acto. Judas no replicó; se retiró, y en tanto se acercaron los esbirros para apoderarse del Maestro.

La condenación a muerte, sancionada por el Sanedrín, perturbó profundamente al alma de Judas.

«Hay conciencias tenebrosas que no alcanzan la gravedad de un delito antes de haberlo consumado.

Judas no podía desconocer la intención de los jefes de dar muerte a Jesús, y tuvo que aceptar anticipadamente esta consecuencia de su acto. Y se sintió horrorizado cuando entendió que la muerte de Jesús era inevitable y que estaba a punto de convertirse en un hecho consumado. El dinero de la entrega se le hizo excesivamente pesado, y sin más devolvió las treinta monedas de plata a aquellos que habían comerciado con él. Estaba próximo al arrepentimiento, hasta el punto de llegar a reconocer el mal paso dado: «He pecado entregando una sangre inocente». Una vez que había satisfecho su odio, los sanedritas, que no

querían seguir tratando con el traidor, le dijeron secamente: «¿A nosotros qué? Allá te las hayas». Aquel dinero había sido demasiado bien empleado para tomarlo de nuevo, y aquellas conciencias escrupulosas no quisieron privar a Judas de su beneficio.

»Arrastrado por esta vergüenza, Judas, como si se despertase en él un vestigio de honor frente a tanta hipocresía, arrojó las treinta monedas en el Templo. ¡Era, pues, a ellos a quienes había vendido el Maestro! Su remordimiento no lo llevó más allá. Para alcanzar misericordia debía haber pedido perdón, y Jesús se lo habría otorgado; mas Judas dudó de su misericordia, alejóse de Dios, presa de una cruel desesperación, y fué a ahorcarse (*Mt. 21, 3-14*) (Lagrange).

Se precipitó desde el árbol del que se había colgado, y se reventó (*Act. 1, 16-19*).

Los sanedritas recogieron las monedas y compraron con ellas el campo del alfarero, muy conocido entonces, el que destinaron a cementerio de los peregrinos. Pronto se llamó el lugar Haceldama, «campo de la sangre».

«Mt. 27, 9 s. agrupando en uno solo los textos de *Jer. 32, 6-11* y de *Zac. 11, 12 s.* atribuidos los dos por él al más ilustre de esos profetas, los aplicó a este singular acontecimiento: «Tomaron las treinta piezas de plata, el precio en que fué tasado aquel a quien pusieron en precio los hijos de Israel, y las dieron por el campo del alfarero, como el Señor me lo había ordenado.

»Aquel lugar estaba muy de acuerdo con el recuerdo de Judas, por su proximidad a la antigua Tofet, en esta *Gehenna* (v.) cuyo nombre servirá en adelante para significar la región de las penas eternas» (Lagrange). [G. T.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *L'evangelo di Gesù Cristo*, trad. it., 2.a ed., Brescia 1935, pp. 417 s., 483 ss., 494-99, 525 s., 538 ss.; H. SIMON - G. DORADO, *Novum Test.*, I, 6.4 ed., Turín 1944, pp. 504., 868 s., 884-87., 933 s., 947 ss.; F. SPADAFORA, *G. e l'istituzione della SS. Eucaristia*, en *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 383-91. \* J. ENCISO, *Los tres últimos días de Judas*, en *Ecol.* 1947, p. 300.

JUDAS MACABEO. — v. *Macabeos*.

JUDEA. (Gr. Ιουδαία con γῆ o χώρα o en sentido absoluto). — Término geográfico del reino de Judá (*I Sam. 23, 3*), que a veces indica toda la nación israelita (*Sal. 114, 2*) o sólo el territorio de la tribu de Judá, si traduce al hebr. Ichūdāh. Despues de la cautividad designa el territorio ocupado por los repatriados en los contornos de Jerusalén (*Neh. 3*), y más adelante una de las tres provincias en que se divide la Palestina cisjordánica en tiempo de

Jesucristo (8 veces en *Mt.*, 4 en *Mc.*, 10 en *Lc.*, 5 en *Jn.*, 12 en *Act.*). El término parece estar en uso desde el s. IV antes de J. C., y aparece en I-II *Mac.*, adoptado por los LXX. Para Tolomeo, Estrabón, Dion Casio, Flavio Josefo, Eusebio, Jerónimo y los historiadores romanos, Judea significa toda Palestina.

Judea, en cuanto provincia distinta de Galilea y Samaria, no está ceñida al territorio de la antigua tribu de Judá sino que se extiende por la de Benjamín, Dan, Simeón y una parte de Efraim. Por la costa se remonta hasta el Carmelo. Los límites exactos varían en la historia, y es difícil precisarlos en ciertas épocas. Desde el punto de vista del suelo, Judea, como la tribu de Judá, comprende la parte montañosa (Har Iehudáh, entre los 700 y los 1.000 m. sobre el nivel del mar), la llanura y las bajas colinas (Shefélah), el valle o el mediodía (dárom) y el desierto (midbar Iehudáh) con la depresión del mar Muerto. Es un país cerrado, con todas las ventajas de una península, desde el punto de vista estratégico difícil de ser tomado.

Judea es la parte principal de Palestina; está muy poblada, y sus ciudades principales son de las más conocidas del territorio. Tiene a Jerusalén por capital con el Templo de Dios, el sumo sacerdote y el Sanedrín (en tiempo de N. S.), que tiene jurisdicción sobre los judíos que habitan en las otras partes de Palestina. Los habitantes de Judea se consideran superiores a los samaritanos, tratados de apóstatas, y a los galileos. Administrativamente Judea está dividida en toparcías, que, según Flavio Josefo (*Bell. III*, 5) y Plinio (*Hist. Nat.* V, 14) combinados, debieron de ser Jerusalén, Gofna, Acrabata, Tamna, Lida, Emaús, Betlepefá, Idumea, Engaddi, Herodium y Jericó.

La historia de Judea está ligada con la de la tribu de Judá. Casi todos los que regresaron de la cautividad pertenecían a dicha tribu y ocuparon el territorio del antiguo reino de Judá, que por lo mismo se llamó Judea, llamándose ellos mismos judíos. Bajo los persas Judea forma una provincia (medináh) perteneciente a la quinta satrapía del imperio (Herodoto, III, 91) y administrada por un gobernador (pēhāh) que generalmente es un judío, asistido por un consejo de ancianos residente en Jerusalén (*Ag.* 1, 1, 14; 2, 3-22; *Neh.* 5, 14, 18; 12, 26). Después de la toma de Tiro y de Gaza, Judea pasa a estar bajo el dominio de Alejandro. Bajo los diadocos, desde la muerte de Alejandro (323 a. de J. C.) hasta la de Antígo en Ipsos (301) Judea cambió cinco veces de soberano. Hasta la batalla de Panion

(198) permanece bajo el dominio de los láridas, que ejercen una vigilancia militar, respetan la constitución teocrática autorizada por los persas y establecida por Esdras, y la preservan de los progresos del helenismo. En el 198 Antíoco III arrebata la Cœlesiria a los Tolomeos y ocupa a Jerusalén, con lo que Judea cae bajo el dominio de los seléucidas. Uno de éstos, Antíoco IV Epifanes (175-164), después de un período de resistencia pasiva (*II Mac.* 6, 18-7, 41), suscita la revuelta abierta de los macabeos. Judea se hace independiente. Los asmoneos protegen esta independencia en medio de las luchas con los fariseos, hasta que Pompeyo (63 a. de J. C.) hace caer a Jerusalén y retiene bajo su inspección a Judea, Galilea y Perea. A la llegada de César a Siria (47 a. de J. C.), Antípater es nombrado procurador. Después de la muerte de César, Herodes se hace nombrar rey de Judea por el Senado romano y conquista a Jerusalén (37 a. de J. C.). Bajo el reinado de Herodes nace el Salvador (*Mt.* 2, 1; *Lc.* 1, 5). Muerto Herodes, se divide el reino entre sus hijos hasta que cae bajo la administración directa de los romanos mediante procuradores (6 desp. de J. C.) que tenían plenos poderes. Los procuradores exasperan al pueblo de Judea y preparan el alzamiento, que es sofocado por Vespasiano y por Tito con la caída de Jerusalén y el incendio del Templo (70 desp. de J. C.). En el tiempo de Adriano (135 desp. de J. C.) se da un nuevo conato de insurrección, capitaneado por Bar Koseba.

[F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I. París, 1933, pp. 104 ss., 281 ss., 314 ss.; II. 1938, pp. 152 ss., 162 ss.; ID., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I-II. Ibid. 1952; E. LEVESQUE, *Le mot Judée dans le N.* T. en RB, 1945, 104-111.

#### JUDIOS. — v. *Judaísmo*.

JUDIT. — «Lo mismo que Rut y Ester, pero con más razón que ellas, la heroica y piadosa viuda Judit da su nombre al libro sagrado en el que el relato de un memorable episodio de la vida nacional se halla dominado por la persona y por la valerosa empresa de la misma. Es como un drama en tres actos». (A. Vaccari).

1. El asedio de Betulia, Nabucodonosor derrota a los medos y da a Holofernes la orden de tomar venganza de los pueblos occidentales que se habían negado a socorrerle (1-2, 20). Los países son devastados: Fenicia y Filistea se rinden; Holofernes llega a Esdrélon contra los judíos, que son los únicos en resistirse (2, 21-4, 15). En un consejo de guerra Aquior expone a Holofernes la razón de esa resistencia:

cuando Israel es fiel a su Dios, no tiene nada que temer de nadie. Por tanto aconseja prudencia (5, 1-21). Holofernes, airado, manda que lo aten para que caiga en poder de los judíos. Asedia a Betulia y la reduce a la extrema angustia cortándole el acceso a las fuentes (5, 21-7, 32).

2. Intervención de Judit. En vista de la determinación de rendirse, impuesta a los dirigentes por los asediados, Judit, llena de una fe ardiente, ora, se mortifica, promete la salvación y concibe un plan audaz (8-9).

Cuidadosamente adornada, sale con su esclava a presentarse a los asirios: subyuga con su belleza a Holofernes, de quien obtiene la gracia de perseverar libremente, y sin que nadie la perturbe, en sus prácticas religiosas (10-12, 9). Invitada a un banquete y habiendo quedado sola con Holofernes, mientras éste yacía, ebrio del vino, en un sueño profundo, le corta la cabeza y vuelve a Betulia con su trofeo (12, 10-13, 20).

3. Huída de los asirios y triunfo de los israelitas. Judit dispone todo para la victoria. Al tener los asirios noticia de la muerte de su jefe, se dan a la desbandada, y los judíos los persiguen (14-15, 7). Exaltación de Judit que prorrumpió en un canto de alabanza y de acción de gracias a Dios (15, 8-16, 17). Vida virtuosa y longeva; muerte de Judit (16, 18-25).

El original hebreo (L. Soubigou, p. 483-86) se ha perdido; hace sus veces la antigua versión griega, en tres recensiones principales: la común, representada en los más antiguos ms. unciales (BAS; base del texto crítico, ed. Rahlf, I, Stuttgart 1935, pp. 951-73), la contenida en el códice 58 (de la antigua versión latina y de la siríaca), y la de Luciano, cód. 19. 108. Las dos últimas derivan de la primera (A. Miller, 17 s.).

La Vulgata, que es una elaboración apresurada y más bien libre de San Jerónimo (PL 29, 39 s.) sobre un texto arameo, nos ofrece un texto abreviado en una quinta parte con relación al griego, y tiene un puesto secundario. En la mayoría de los casos, los más graves, concuerdan los textos, lo que es prueba de la lección auténtica y original (A. Vaccari). El autor sagrado, que escribió en el s. III a. de J. C., quiere mostrar cómo la fidelidad a Yavé salva a Israel de todo peligro (8, 11-27; 16, 1-7); el ejemplo de Judit, casta y piadosa (8, 4 ss.; 12, 2-9), que triunfa sobre el poderoso enemigo, es una prueba eficaz de ello. En pos de Lutero muchos acatólicos han sostenido que el libro no es más que didáctico parentético, destinado a inculcar la sobredicha doctrina.

El texto parecía favorecerles a causa de la incongruencia de ciertos datos en él contenidos. Liármase a Nabucodonosor (605-562) rey de Nínive (destruida en el 612), y resulta por otra parte que nos hallamos después de la cautividad y de la reconstrucción del Templo (4, 3. 13 s.; 5, 18; 9, 1. 13; 16, 17 ss.; no hay señales de idolatría: 8, 18; está en vigor la exacta observancia de la Ley: 12, 2-9, etc.; Miller, pp. 7-13). Se supone a Nabucodonosor luchando contra Arfaxad (desconocido) rey de los medos, y atacando a Ecbátana, cuando en realidad ni combatió contra los medos ni jamás conquistó a Ecbátana. Finalmente, aparte algunas indicaciones geográficas, Betulia, el sumo sacerdote Joaquín y la misma Judit son desconocidos en todo el Antiguo Testamento. Los antiguos han sostenido siempre su historicidad. Hoy se admite comúnmente entre los exégetas católicos y algunos protestantes que se trata de la narración libre de un hecho histórico con fines didáctico-parentéticos (Miller, Soubigou, Vaccari, etc.).

En realidad las dificultades surgen de la elección que hace el autor de nombres para las personas y para las localidades, elección que va encaminada al fin principal doctrinal. Nabucodonosor, destructor principal de Jerusalén, como tipo de los enemigos del pueblo elegido; Nínive, cuyo fin fué predicado por Nahum y tan ruidosamente realizado, como expresión elocuente del poder de Yavé. «Todo induce a pensar que el autor sagrado, por alguna razón... de simbolismo, quiso dar nombres fingidos a los lugares y a las personas. A los contemporáneos debía de serles fácil, tanto como a nosotros difícil, entender lo que se oculta bajo el velo de aquellos nombres» (Vaccari). Para la identificación, que es básica, de Nabucodonosor, se han propuesto unos veinte reyes, desde Adadnirari III (810-782) hasta Demetrio I Sotero (161-151). Algun intento llegó hasta Trajano (G. Volkmar); pero el libro de Judit es ya citado por San Clemente de Roma (h. el 90 desp. de J. C.). La identificación, hoy ya corriente, que mejor se armoniza con los diferentes datos del texto, es la que ya propuso Sulpicio Severo († 420; PL 20, 137 s.): Nabucodonosor = Artajerxes III Oco (358-337), y por consiguiente hacia el fin del imperio persa.

La expresión «preparar la tierra y el agua» para indicar la ayuda que debe proporcionarse a las tropas (2, 7; Soubigou, p. 513) es propia de los persas (Herodoto II, 48 ss.). Holofernes y Vagao (Setenta; Bagoas: 2, 4; 12, 10, etc.) son expresamente nombrados por Diodoro de Sicilia (*Biblioteca histórica*, XVI, 47. 4; XVII,

5, 3; XXXI, 19, 2 s.) participando como jefes subalternos en la campaña contra Egipto y contra los sátrapas rebeldes occidentales (353-351 proximadamente).

En este tiempo tiene lugar el episodio de Judit (Soubigou, pp. 492, 512, 556).

La identificación con Asurbanipal (668-626), que se hizo corriente en el pasado, contrasta con los datos ciertos de después de la cautividad que nos son proporcionados por el libro. Recientemente G. Brunner (*Der Nabuchodonosor des Buches Judith*, Berlín 1940) lo identificaba con Araca, que se rebeló contra Darío I hacia el 520, y que efectivamente tomó el nombre de Nabucodonosor IV (inscripción de Behistum, lin. 49 s.). Con esta hipótesis se explica mejor cómo no se molestó a los judíos por la muerte de Holofernes, ya que habían seguido manteniéndose fieles a Darío; pero no hay otra referencia a los datos que se hallan en el libro (Miller, en *Biblica*, 23 (1942) 95-100). La estratagema de Judit no se extralimita en lo que entonces era admitido como lícito en una guerra contra el invasor. «Judit no buscaba ni siquiera temía que sobreviniesen los impuros afectos que podían surgir en el corazón de Holofernes, pues estaba elevada en Dios (13, 16-19). Cortando la cabeza de Holofernes sin lesión de su honestidad, alcanzó un doble triunfo, juntamente moral y civil. Por eso la piedad católica ve en Judit una figura de la Inmaculada, que, sin ser afectada del impuro aliento del tentador, aplasta la cabeza de la serpiente infernal» (Vaccari).

El libro de Judit no figura en el canon hebreo, desde fines del s. I desp. de J. C., por arbitraría exclusión de los fariseos (v. *Canon*). Su origen divino está atestiguado por los Padres y sancionado por la Iglesia. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt.* II, VI, 716 ss.; A. MILLER, *Das Buch Judith*, Bonn 1940; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1943, pp. 303-43; L. SOUBIGOU (*La S. Bibbia*, ed. Pirot, 4), París 1949, pp. 483-575. \* J. PRADO, *Judit*, Madrid 1944; Id., *Judit*, en *EuB*, 1950; A. COLUNGA, *El género literario de Judit*, en *CT* (1948), pp. 98-126.

**JUECES.** — Este libro toma nombre de los héroes que Dios suscitó para liberar de sus enemigos al pueblo, primero infiel y luego arrepentido. No es probable que el título de «juez» se lo atribuyeran a sí los mismos libertadores, ya que en realidad nunca se aplica a ninguno de ellos en el libro de los *Jueces*. Lo más frecuente es que se diga que tal o cual gobernó (*safat* = juzgar) al pueblo durante X años (3, 10; 10, 2.3, etc.), pero que hubiera sido su «juez» (= *sofet*) sólo se dice en la introducción (2, 16.18.19). Andando los tiempos, el

título pasó a estar en uso entre los israelitas, como se ve en *Rut* 1, 1; *I Sam.* 8, 1-2; *II Sam.* 7, 11; *II Re.* 23, 22, etc. De los hechos narrados se desprende que fueron así considerados los que en determinados tiempos reivindicaron la libertad del pueblo y restablecieron el derecho (cf. M. A. Van den Oudenrijn, *De Rechters van Israel*, en *Studia Catholica*, 5 (1928-29) 369-377; O. Grether, *Die Bezeichnung «Richter» für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit*, en *ZatW.*, 57 (1939), 110-121). Pero el título no es exclusivamente israelita. Efectivamente, conócese también los jueces entre los cartagineses (*Titus Livius, Hist.* 28, 37; etc.), y antes ya entre los fenicios; cf. Fl. Josefo (*Contra Apionem* 1, 21), que escribe cómo entre los tirios en el siglo VI a. de J. C. los jueces (*δικασταί*) sucedían a los reyes. Por eso es posible que con este título designase al jefe de la nación también en la tierra de Canán. Pero la identidad del título no supone la identidad de oficio entre los otros pueblos e Israel. Aníbal dispuso que entre los cartagineses los jueces no estuviesen más de un año en su oficio (*Titus Livius, Hist.* 33, 46), y entre los tirios parece ser que el cargo era vitalicio (Fl. Josefo, *Contra Apionem* 1, 21). Entre los otros pueblos era un cargo político, mientras que entre los israelitas era carismático, que Dios en su libre voluntad encomendaba a alguno para libertar al pueblo, o a alguna de las tribus, de la dominación extranjera. Y cuando sucedió que el juez, constituido con carácter carismático, después de alcanzada la liberación seguía en el cargo durante el resto de su vida, eso era debido a que Dios no había suscitado aún quien pudiera sustituirlo. Al juez no sólo le incumbía la liberación del pueblo, sino también mostrar el camino de vida a seguir (*Jue.* 2, 16-17). Por eso tal cargo pudo muchas veces compaginarse con el profético, como lo prueba el caso de Débora (*Jue.* 4, 4), y el de Samuel (*I Sam.* 3, 20; 7, 15).

**Compendio.** Al cuerpo del libro precede un cuadro sintético de las condiciones religiosas y políticas del tiempo de los jueces (1, 1-3, 6): después de la muerte de Josué, cada una de las tribus comienza, a costa de muchas guerras, a entrar en posesión del propio lote, que no es suficiente para dar cabida a todos los habitantes (c. 1). Se da incluso el caso de la conquista fraccionaria: o sea que Israel no cumple las condiciones de la alianza, por cuanto no destruye los altares de la región ocupada y estipula concordatos con los indígenas (2, 1-5). A la muerte de Josué y de sus coetáneos, se aleja de Yavé y adora a dioses extraños. Como

consecuencia sobrevienen calamidades. Dios envía sus jueces, pero mueren éstos y el pueblo vuelve a apartarse del recto camino. Mas Dios no extermina a aquellos pueblos para probar la fidelidad de Israel, el cual al ponerse en contacto con ellos aprende el arte de la guerra (2, 6-3, 6).

La parte central del libro (3, 6-16) expone las vicisitudes por que pasaron los diferentes jueces, con las cuales se prueba la tesis asentada en la introducción: que al arrepentimiento sigue la liberación, lo mismo que al pecado la pena. Todo esto va en seis narraciones bastante extensas, interrumpidas por otras más breves.

1. Otoniel derrota a Cusán, rey de Aram. Sigue un período de paz de cuarenta años (3, 7-11).

2. Ehúd (Aod), ambidextro, clavó un puñal a Eglón, rey de los moabitas. Paz de ochenta años (3, 12-30). Breve parentesis sobre Samgar, que derrotó a seiscientos filisteos (3, 31).

3. Barac y Débora, profetisa, se levantan contra Sisara, general del ejército del rey Jabin de Jazor. Habiéndose dado la batalla junto al torrente Cisón, Sisara es derrotado, y en la huída es muerto por Jael, mujer de Jeber, en cuya casa se había refugiado. Cántico de Débora. Paz de cuarenta años (4-5).

4. Gedeón derrota con trescientos hombres a los madianitas, a cuyos generales, Oreb y Zeb, da muerte, y pasando el Jordán aplasta a Zebaj y Salmana. Venganza sobre los habitantes de Sucot y Fanuel que se habían negado a prestarle ayuda. Con el botín hace un *Efod* (v.): 6-8. Incluyese la historia de Abimelec, que, después de haber muerto a sus hermanos, usurpa el gobierno de Siquem. Pero tres años más tarde se rebelan los siquemitas; Abimelec sofoca la rebelión, pero muere durante el ataque a la torre de Tebes (9). Siguen brevísimas noticias sobre Tola, que goberna a Israel durante veintitrés años, y sobre Jair, que goberna durante veintidós (10, 1-5).

5. Historia de Jefté, precedida de la historia inicial en la introducción (10, 6-16): peca el pueblo, y por ello es entregado en mano de los enemigos, amonitas y filisteos, que son los nuevos enemigos con quienes tendrán que luchar Sansón, Samuel, Saúl y David. Jefté (v.) libra al pueblo de los amonitas y sacrifica a su hija. Reprime a los soberbios esrafitas (10, 17-12, 7). Breves noticias sobre Ibsán, Elón y Abdón (12, 8-15).

6. Historia de Sansón (Shimsón), que libra al pueblo de los filisteos (13-16).

Dos apéndices (17-21): a) Mikajehú o Mica

se construye un ídolo y encarga a un levita que le sirva de sacerdote. Los danitas, que andaban en busca de nuevas residencias, llevan consigo el ídolo y el sacerdote, y al llegar a Lais-Dan se entregan a la idolatría (17-18); b) para vengar el crimen de los habitantes de Gueba de Benjamín, todas las tribus declaran la guerra a la de Benjamín y la aniquilan casi completamente. Para restaurarla se dieron a los supervivientes vírgenes de Jabes Galad, pero como éstas no eran suficientes, los benjaminitas raptaron otras vírgenes de las que formaban coreas en Silo (19-21).

Ambras narraciones se cierran así: «En aquellos días no había rey en Israel» (18, 1. 31; 21, 25).

La suma de las fechas que nos ofrece el libro de los *Jueces* da el resultado de 410 años, número que difícilmente puede compaginarse con la cronología (v.) de Israel deducida de los otros libros. Suele admitirse que Heli (*I Sam.* 1-4) murió hacia el 1050 a. de J. C. Si sumamos los 410 de *Jue.*, comprendiendo en ellos el período en que Heli fué juez, los años pasados en la ocupación de la tierra de Canán bajo la guía de Josué y los del viaje por el desierto, llegamos al s. XVI para el cómputo del tiempo en que salieron los israelitas de Egipto, mientras que el éxodo ocurrió hacia el 1450. Por lo tanto deben disminuirse los años de *Jue.* Adviéntase que ninguno de los jueces gobernó a todo Israel, sino unos a una tribu, otros a otra, lo cual hace posible que al menos algunos de ellos pudieran ser contemporáneos (cf. *Jue.* 10, 7, donde se dice que los israelitas sometidos a los hijos de Amón fueron liberados por Jefté; y los sometidos a los filisteos lo fueron por Sansón). Algunos números son fijos (*Tola* = 23; *Ia'ir* = 22; *Jefté* = 6...; éste es probablemente un número exacto, mientras 40 y 80 son números indeterminados: una, dos generaciones). Todo cuanto se relata en *Jue.*, en el cuadro de la genealogía bíblica, tal como la conocemos por otras fuentes, abarca un período de unos 200 años, cuando menos.

La verdad que el autor hace resaltar en los acontecimientos relatados se desarrolla en cuatro tiempos: A) *Culpa*: «Los israelitas hicieron lo que desagrada al Señor» (2, 11; 3, 7, 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1). B) *Pena*: «El Señor se enojó contra Israel (2, 14; 3, 8; 10, 7) y los entregó en manos de bandidos que los saquearon» (2, 14; 3, 8; 4, 2; 6, 1; 60, 7); «así los israelitas estuvieron sujetos X años» (3, 8, 14; 4, 3; 6, 1; 10, 8; 13, 1). C) *Liberación*: esta fórmula no es tan uniforme: «El Señor suscitó jueces (2, 6), el salvador (3, 9.

15). Este juzgó a Israel (3, 10); «el enemigo» fue humillado por disposición de Yavé de Israel (3, 10); la tierra estuvo en paz durante tantos años» (3, 11. 30). Así, pues, aparece clara la intención del autor de demostrar, a través de la historia, la actuación de la alianza (v.) del Sinai con sus vicisitudes: fidelidad y protección por parte de Yavé cuando Israel cumple fielmente los estatutos del pacto; castigos por la violación de tales estatutos; castigos medicinales, expresión de la divina justicia y de la misericordia a un mismo tiempo.

Como la historia de *Jue.* abarca unos dos siglos, el autor tuvo que recurrir a fuentes para su exposición.

La escuela welhauseniana intentó extender también a nuestro libro la manía de las cuatro fuentes por ella inventada para el *Pentateuco* (v.). Tentativa de decenios, ya descartada.

Schulz (pp. 4-12) sostiene que el libro consta de una sola fuente, acrecentada con añadiduras sucesivas. En cambio Cazelles (col. 1408-1414) admite dos redacciones. Pero son endebles los argumentos aducidos para semejantes reconstrucciones, basados en una crítica que no tiene en cuenta nada de lo que se ha precisado acerca de la alianza del Sinai.

No es preciso (e incluso es erróneo) crear una segunda redacción y remitirla al período profético, sólo porque en las partes de *Jue.* atribuidas a ella se identifique la infidelidad al Señor con la inobservancia de sus mandamientos, y porque dicha infidelidad sea presentada bajo el símil de la prostitución (2, 17; 8; 27. 33), concepto que hallaremos en Oseas y en los otros profetas.

Mas tal concepto está ya implícitamente en el mismo *Decálogo* (v.), esencia de la alianza («Yo soy un Dios celoso...»), con el precepto fundamental del monoteísmo y demás preceptos morales.

Es, pues, inútil recurrir al autor deuteronomista. Y tal vez se recurre a él con excesiva facilidad (Spadafora, *Collettivismo e Individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953).

En confirmación del *valor histórico* del libro están los textos (*Jue.*, 26; 3, 3) que suponen que el reino de los jeteos no ha llegado aún a aquella decadencia que se realizó al comienzo del s. x (cf. I. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, p. 241 s.); 1, 21 supone el tiempo que precede al séptimo año del reino de David (II *Sam.* 5, 1-10). [N. B. W.]

BIBL. — A. SCHULZ, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*, Bonn 1926; J. GARSTANG, *Joshua-Judges*, London 1937; R. TAMISIER, *Le livre des Juges (La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), París 1949; H. CAZELLES, *Juges*, en *DBS.*, IV, col. 1394-1414.

**JUICIO de Dios.** — Acto o expresión con que Dios manifiesta su voluntad respecto del hombre y lo «juzga» más precisamente con una sentencia general o particular.

a) En el A. T. llámanse a menudo «juicios», en el sentido más general de expresión de su voluntad, las «leyes» (*Lev.* 18, 4. 5. 26; 19, 37; *Dt.* 4, 1; en el Salmo 119 (118) «audiencia tua», etc., las irreprobables decisiones de su justicia (*Sal.* 19, 10; *Jer.* 11, 20; *Tob.* 3, 2 etc.), que son favorables (*Is.* 59, 9. 14), o vindicativas (*Is.* 53, 8; *Jer.* 1, 16; *Ez.* 38, 22), hasta tomar el sentido de «castigos», sobre Egipto (*Ex.* 6, 6), sobre Moab (*Ez.* 25, 11), sobre los impíos (*Prov.* 19, 29), etc.

Más restringidamente, la expresión tiene a veces un sentido forense. Dios juzga siempre según el mérito (*Gén.* 18, 25; *Is.* 32, 22; *Salmos*: 7, 12; 50, 6; 78, 5 etc.) a su pueblo (*Is.* 3, 13; *Ez.* 34, 17; *Mal.* 3, 5), a los otros pueblos (*Jl.* 4, 12; *Mi.* 1, 2; *Salmos*: 96, 10. 13; 98, 9) y a toda la humanidad al fin de los días, y a los individuos inmediatamente después de su muerte.

Este segundo concepto sólo apareció explícitamente en textos más recientes (*Sab.* 1, 8-10; 6, 3-8; cf. *Eclo.* 38, 32 [Vulg. 23]). En *Dan.* 7, 9 ss. el Juez «antiguo de días», las sillas para la corte, los libros (de los que se borran los nombres de los impíos: *Dan.* 12, 1, mientras que en ellos se escriben los de los buenos, que por ello deben alegrarse: *Lc.* 10, 20) son elementos que sirven para la escenificación de un juicio de Dios, coincidiendo con ciertas figuras poéticas de Egipto y de Persia, que se hicieron comunes en la cultura del antiguo Oriente, pero sin depender de éstas en la idea central de Dios Juez, que es enteramente propia de la tradición monoteísta hebrea. En el paganismismo la idea es incierta e incompleta, a causa de la insuficiencia de la teodicea. En cambio, en la revelación bíblica la justicia es uno de los atributos que se consideran siempre como esenciales de lo divino. Los desarrollos representativos pueden verse llevados a consecuencias extremadas en los apócrifos, y especialmente en *Enoc*.

b) Hay otro concepto que pertenece igualmente al fondo más antiguo de la fe israelita, de la que es propio (fe, y por tanto conexión con la revelación, no ya simplemente «tradición popular»). Ese concepto, bastante complicado, es el de una intervención personal de Dios en la historia de la humanidad, para hacer justicia definitiva, con premios y castigos, en un día que es llamado «el día del Señor» por excelencia. La documentación más antigua

de este término no se remonta más allá de los profetas (*Am. 5, 11; Is. 13, 6, 9; Jer. 46, 10; Ez. 7, 19*, etc.): en total 29 veces, sin contar las variantes, como «aquel día, el día de la ira» etc.), y se halla en otros escritos (*Sal. 97, 8* etc.); mas los profetas se refieren con ello a una noción corriente y divulgada sobre la cual hacen recaer su crítica. El día del Señor —enseñan — vendrá ciertamente; pero será la glorificación del Señor y no la de Israel, tal como es él. Dios será glorificado en el hecho de premiar el bien, pero también en el de castigar el mal de todos los pueblos (y ésta es una de sus declaraciones monoteístas más concretas) e igualmente el de Israel (de donde proviene la expresión que los mismos profetas emplean en sentido teológico moral exclusivamente, despojada de toda interpretación nacionalista y temporal). A veces, en virtud del contexto, resulta que la expresión se refiere al primer «juicio mesiánico» (cf. la predicación de Juan Bautista, *Mt. 3, 7* etc.), cuyo resultado es la elección de los «elegidos» para el reino mesiánico, la Iglesia.

c) En el Nuevo Testamento el juicio de Dios sigue siendo uno de los elementos fundamentales para la implantación escatológica preparada en el Antiguo Testamento, si bien renovada por completo, aunque gradualmente. El juicio de Dios aparece concebido según este fondo antiguo y poco a poco precisado en los Sinópticos (*Mt. 7, 2-8; 13, 40; 25, 31* ss.), en San Pablo (*Rom. 1, 18-3, 20*) y en San Juan (*3, 17-19; 5, 24; cf. 12, 31; 16, 11*).

Distingúese un juicio mesiánico final (sobre el cual v. *Juicio universal*) y otro juicio mesiánico actual diferente y más inclinado a salvar que a condenar (*Jn. 3, 17; 12, 47; 8, 15*).

En el Nuevo Testamento se concede una excepcional importancia al *juicio particular* de cada hombre después de su muerte en los discursos de Jesús (*Mt. 5, 25-26; 12, 36*), en las parábolas (*Mt. 22, 11-14; 25, 30*) y en San Pablo (*Rom. 2, 16; Heb. 9, 27; 10, 21, 27*). [G. R.]

BIBL. — L. CERNY, *The Day of Yahweh and some relevant Problems*, Praga 1948; P. HEINISCH, *Teología del V. T.*, Torino 1950, pp. 329-44; G. RINALDI, *I profeti minori*, fasc. I (Torino 1952), p. 49 ss.

**JUICIO universal, o final.** — Manifestación de la justicia divina en un acto judicial único para toda la humanidad reunida. La doctrina del «día del Señor» en el A. T. comprende algunos aspectos aplicables al juicio universal (*Sal. 97, 8-9; Is. 13, 9; Sof. 1, 2; Jl. 2, 1*). La revelación completa de este hecho escatológico se halla en el Nuevo Testamento, donde se des-

criben sus modalidades con abundancia de detalles (especialmente en *Mt. c. 25; 1 Tes. 4, 13-17; 1 Cor. 15*). Una vez que se haya realizado la *resurrección* (v.) de los muertos, al resonar la última trompeta (*1 Cor. 15, 52* ss.) y después de oírse la voz de un Arcángel (*1 Cor. 4, 16*), aparecerá Jesucristo como juez en lo alto del cielo sentado en un trono (*Ap. 20, 11* ss.), y los justos, resucitados todos a un tiempo (no unos antes y otros después: *1 Tes. 4, 15*; cf. *1 Cor. 15, 51*), saldrán a su encuentro. De este juicio, que versará sobre todas las actividades humanas, pensamientos (*1 Cor. 4, 5*), palabras (*Mt. 12, 36*), obras (*Rom. 2, 6*) y omisiones (*Sant. 4, 17*), la humanidad resultará dividida entre buenos y malos, y respecto de cada una de esas categorías se dará la sentencia correspondiente (*Mt. 25, 34-46*). En cuanto al tiempo, nada se dice sino que antes del juicio universal se convertirá Israel (en cuanto colectividad) al cristianismo (*Rom. 11, 25* ss.).

Otro tanto hay que decir del lugar. En *Jl. 3, 2*, «valle de Josafat» no es más que un nombre simbólico, y la profecía se refiere al castigo de los pueblos limítrofes, hostiles a Israel a su vuelta de la cautividad. [G. R.]

BIBL. — B. LAVAUD, *Le jugement dernier*, en *La vie spirituelle*, 57 (1938), 113-19; G. RINALDI, *Le lettere ai Tessalonicesi*, Milano 1950, pp. 83-108; F. SPADAFORA, *Jesus e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1949; \* R. CENTA, *Juicio final*, Montevideo 1952.

**JURAMENTO.** — En sentido estricto, el juramento es la invocación del nombre divino como testigo de la verdad de una afirmación o como garantía de la realización de una promesa. En sentido más lato, llámase juramento también a una afirmación especialmente solemne, cuya verdad absoluta se quiere poner más en claro. En este segundo sentido el juramento se atribuye al mismo Dios en la Biblia (*Gén. 26, 3; Ex. 6, 8; 13, 5; 33, 1; Núm. 32, 11* etc.). También se habla a menudo en la Biblia del juramento en el sentido estricto (*Gén. 21, 23; 31, 53; Gál. 1, 20; Heb. 6, 16*), y siempre en su genuina naturaleza de recurso más o menos explícito a la garantía de la divina veracidad.

El nombre 'eleh (probablemente de la misma raíz que Elohim) y *Shebíah* (probablemente de la misma que el sagrado número «siete»), que en el Antiguo Testamento significan el juramento con las circunstancias que solían acompañarlo, como, por ejemplo, levantar la mano hacia el cielo (*Gén. 14, 22; Dt. 32, 40*), revelan que el juramento era para los hebreos un verdadero rito religioso, cuya eficacia estaba fundada en la veracidad y en la justicia di-

vina. De esta suerte el juramento llegó a convertirse asimismo en un criterio de ortodoxia: el jurar por el Dios de sus padres era una profesión de fe verdadera (*Dt.* 6, 13; *Is.* 19, 18); jurar por los dioses extranjeros era un acto de idolatría (*Jer.* 5, 7; 12, 16; *Am.* 8, 4). Dada la naturaleza religiosa del juramento, la Ley de Moisés reprobaba severamente su abuso (*Lev.* 19, 12; *Núm.* 30, 3; *Dt.* 23, 21).

Mas la especulación rabínica alteró no poco su naturaleza creando una serie de juramentos adaptados a las diversas circunstancias de la vida: juramentos de declaración, de falsedad, de testimonio, de depósito, etc. Una complicada casuística que regulaba su práctica fue causa de que se atribuyera su eficacia a las circunstancias formales, en tanto que su multiplicación divulgó de tal forma el uso que de él se hacía, que llegó a crearse la convicción popular de que la verdad sólo obligaba cuando se interponía el juramento y no en la conversación corriente.

En un ambiente espiritual caracterizado por esta mentalidad, fácil es comprender el alcance de la enseñanza de Jesús (*Met.* 5, 33-38). Jesús no condena el juramento, como erróneamente pensaron wiclefistas, valdenses y anabaptistas. Basta considerar la práctica de los mismos Apóstoles (*Rom.* 1, 9; *II Cor.* 1, 23; *Gál.* 1, 29). En plena armonía con todo el sermón de la montaña y con las enseñanzas de los Apóstoles (*Sant.* 5, 12), Jesús inculca como ideal del cristiano el culto integral de la verdad, culto que, en consecuencia, hará que todo juramento sea superfluo, ya que su única razón de ser estriba en la falsedad y en la probabilidad del engaño. La perfección que propone como ideal la veracidad lleva consigo la superación del juramento. Se trata de perfección.

[G. D.]

BIBL. — J. PEDERSEN, *Der Eid b. den Semiten*, Strassburg 1914; J. BONSTRÖM, *Le Judaïsme Palestiniens*, II, París 1935, pp. 239 s.

JUSTICIA divina. — v. *Dios*.

# K

**KIPPUR.** — v. *Expiación*.

**KITTIM.** — En sentido estricto era el nombre de los habitantes de Chipre (cf. *Gén.* 10, 4; *Is.* 23, 1.12; *Ez.* 27, 6; *I Par.* 1, 7), por la ciudad de Kition o Kittion, importante colonia fenicia junto a la costa meridional. Pero frecuentemente se usa este término en sentido más amplio, significando con él los habitantes de las costas del Mediterráneo (cf. *Jer.* 2, 10; *Dan.* 11, 30), como se ve en *I Mac.* 1, 1; 8, 5, donde se habla de Alejandro Magno como procedente de la tierra de los kittim, y se hace alusión a las victorias de los romanos sobre aquéllos, refiriéndose a Grecia. En los

manuscritos de 'Ain Fesha se emplea el vocablo kittim refiriéndose probablemente a los romanos (como sucede en el apócrifo llamado *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* y en el comentario al profeta *Habacuc*). La Vulgata, que en esto sigue al Targum (cf. *Gén.* 10, 4; *I Par.* 1, 7), lo traduce por *Italia* (*Núm.* 24, 34) o también por romanos (*Dan.* 11, 30).

[A. P.]

**BIBL.** — F. SPADAFORA, *Ezechiele (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, 2.ª ed., Torino 1950, p. 210; G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai 1953, páginas 84-89; A. MICHEL, *Le Maître de Justice*, Avignon 1954, pp. 125-162.

**KOINÉ.** — v. *Griego*.

# L

**LABÁN.** — v. *Jacob*.

**LADRONES (Los dos).** — Apelativo de los dos que fueron crucificados con Jesús. Son llamados ladrones (*λῃσταί*, *Mt.*, 27, 38; *Mc.* 15, 27) y malhechores (*κακούργοι*, *Lc.* 23, 33 y s.), y, dado el caso, también asesinos que acudían a la violencia para sus robos. Probablemente fueron trabados, según la práctica común, y se les aplicó la ley que ordenaba se les rompiesen las piernas para acelerar la muerte. *Mt.* y *Mc.*, sirviéndose de un «plural de categoría», atribuyen a los «ladrones» los insultos a Jesús, sin determinar los detalles del hecho. *Lc.*, más cuidadoso y «escriba mansuetudinis Christi», se demora en los detalles y en la conversión de uno de los ladrones, que después de haber desaprobado al compañero por sus insultos, se encomienda a Jesús implorando de él la participación en el Reino y alcanza una promesa superior a la que esperaba.

Los evangelios apócrifos nos proporcionan varias noticias sobre los dos ladrones y les atribuyen numerosos nombres, entre los cuales los más populares son Gestas y Dimas. A este último se le atribuye el haber sido bienhechor de la sagrada Familia en su huida a Egipto, por lo que obtuvo de Jesús la promesa de una recompensa que era precisamente la conversión.

[S. R.]

**BIBL.** — F. PASQUERO, *Il buon ladrone e la promessa di Gesù*, Roma 1947 (con bibliografía exhaustiva).

**LAMEC.** — v. *Patriarcas*.

**LAMENTACIONES.** — Cinco elegías sobre la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.). Del griego *Ωρῆσι* (= Lamentaciones); el título hebreo es: 'ekhah = «como nunca», principio de las Lamentaciones.

En los Setenta y en la Vulgata vienen después de Jeremías; en la Biblia hebrea se encuentran entre los *keithubhim o escritos*, y for-

man parte de los cinco «rótulos» (meghilloth), lo cual obedece al uso litúrgico, puesto que las Lamentaciones se leían el 9 de 'ab (Julio), conmemorativo de la primera destrucción de la capital.

## CONTENIDO:

*I Lamentación.* Describese el estado de desolación de Jerusalén. La ciudad, personificada en una mujer, ha caído de la riqueza en una profundísima miseria a causa de sus muy graves culpas. Arrepentida implora la piedad divina.

*II Lamentación.* Dios es el autor de este castigo. Para castigar a Jerusalén ha obrado contra ella como un enemigo. Ante esta consideración, el poeta manifiesta su dolor e implora de Dios el perdón, reconociendo que ha obrado justamente con ella.

*III Lamentación.* El poeta, hablando generalmente en primera persona, después de haber escrito la calamidad del pueblo, recuerda la bondad de Dios e invita al mismo pueblo a volver a Él, seguro de que entonces hará justicia de los enemigos.

*IV Lamentación.* Nueva descripción de la desolación de Jerusalén a la que dieron motivo, sí, los pecados del pueblo, pero también los de sus profetas y sacerdotes.

Estos habían esperado en vano la ayuda humana de Egipto, cuando sólo debieran haber confiado en Yavé. Termina con una reprimenda contra los hostiles edomitas.

*V Lamentación.* Es una fervorosa oración en la que habla a todo el pueblo, que, después de haber confesado las culpas y escrito sus padecimientos, ruega ardientemente al Señor que desista de su ira y se convierta en amigo.

Por el contenido puede echarse de ver la finalidad, que es la de incitar al pueblo a que deteste sus culpas y haga penitencia por ellas, para que Dios se aplaque, lo perdone y le permita de nuevo regresar libremente a su amada Jerusalén.

Los cantos son muy admirados por su belleza poética. Son verdaderas elegías compuestas en el metro qinah (cinco versos con cesura después del tercero). La estructura de las cuatro primeras es alfábética, o sea que cada una de sus estrofas comienza por una de las 22 letras del alfabeto hebreo. La quinta no es alfábética, pero tiene igualmente 22 estrofas. La forma alfábética era un artificio estilístico de la poesía hebrea para facilitar la memoria.

En la II, en la III y en la IV se da inversión de dos letras (Pe antes de 'ain), pero en la primera se sigue el orden normal. Esta inversión, cuyo motivo se desconoce, se halla igualmente en *Prov.* 31.

Hasta el s. XVIII la tradición judía y la cristiana estuvieron conformes en atribuir las Lamentaciones a Jeremías, de quien sabemos por *Par.* 35, 25, que, a la muerte del piadoso rey Josías, compuso una elegía. En los tiempos modernos, los católicos niegan a Jeremías las Lamentaciones (Driver, Sellin, Luzzi, etc.). Las dificultades alegadas, que son lingüísticas (algunos vocablos no aparecen en *Jer.*), históricas (*Lam.* 4, 17; pero el autor no hace más que referir las palabras de los asediados) y lógicas (*Lam.* 2, 9: se trata de falsos profetas, como en el v. 14), no tienen valor decisivo (cf. Ricciotti, Wiesmann, en *Biblica*, 5 (1925) 146-61, y Paffrath). Algunos autores católicos son más reservados respecto del primero y segundo cantos.

Fueron compuestas por Jeremías después de la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.). Una tradición judía señala al norte de Jerusalén, fuera de la puerta de Damasco, una gruta llamada «gruta de Jeremias», desde la cual puede contemplarse toda la ciudad y donde se dice que el profeta compuso estas elegías, concretamente durante el gobierno de Godolías, inmediatamente después de la destrucción.

Otros, en cambio, piensan que, teniendo en cuenta que la forma alfábética hubo de requerir un largo trabajo literario, debieron de ser compuestas en Egipto, adonde Jeremías fue arrastrado, a pesar suyo, por los fugitivos después del asesinato de Godolías.

Orígenes afirma que las escribió hallándose en Babilonia.

En la Iglesia se leen las Lamentaciones casi íntegramente en el oficio de la Semana Santa (= oficio de maitines del jueves, viernes y sábado). [F. S.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Le lamentazioni di Geremia*, Torino 1954; A. PENNA, *Geremia*, Torino 1952, páginas 369-421; P. BOCCACCIO - G. BERNARDI, *Lamentazioni* (texto hebreo y vers. it.), Fano 1952.

LAODICENSES (Epístola a los). — v. *Apóstolos*.

LAQUIS. — (Hebr. Lákis, acadio La-ki-si). Ciudad del suroeste de Palestina, a medio camino entre Jerusalén y Gaza, descubierta por las excavaciones dirigidas por J. L. Satchey (1931-1938) en el emplazamiento de Tell ed-Duweir. El lugar estuvo ocupado antes de la edad del bronce por una población de trogloditas. En el período de los hikos aparece fortificada. En el bronce III se edifican sucesivamente tres pequeños templos, semejantes a los de Beisán. Durante el imperio de Tutmosis III, Laquis está en poder de los egipcios. Las cartas de El-Amarna nos informan de que durante los reinados de Amenofis III y IV (s. XIV) Laquis estaba unas veces bajo la influencia egipcia y otras se apoyaba en los habitantes para sacudir el yugo egipcio.

La destrucción de la ciudad debe relacionarse probablemente con la incursión de los israelitas y con el ataque a la ciudad por Josué (*Jos.* 10, 32). El descubrimiento de un escarabajo de Ramsés III junto a la ciudadela induce a retrazar la fecha de la caída. En el s. X Laquis figura entre las ciudades fortificadas por Roboam (II *Par.* 5, 12) y en el s. VIII es testigo del asesinato de Amasías de Judá (II *Re.* 14, 19 s.; II *Par.* 25, 27 s.). Miqueas (1, 13) reprende a Laquis por ese mismo período, tal vez por razón de prácticas idolátricas.

Otra destrucción, cuya fecha se señala arqueológicamente por los alrededores del año 700, puede, según todas las probabilidades, tener conexión con la expedición de Senaquerib, por más que II *Par.* 32, 9, sólo relate el asedio de Laquis por parte del monarca asirio, aun cuando II *Re.* 18, 14, no hable más que de mensajeros enviados por Ezequías a Laquis; e *Is.* 36, 2, recuerde exclusivamente que el rey asirio envió un representante suyo de Laquis a Jerusalén. El asedio y la toma de la ciudad se conservan en el British Museum en un bajorrelieve de Senaquerib.

En el tiempo de Nabucodonosor, Laquis cae dos veces: la primera (579), de la que no se hace referencia directa en la Biblia, puede deducirse de II *Re.* 24, 2.7-10-17 y nos es revelada por las excavaciones; la segunda (588-586) está mencionada en Jeremías 34, 7. Después de la cautividad los hebreos vuelven a Laquis (*Neh.* 11, 30). Las excavaciones revelan una villa de la época persa en la cumbre del Tell (s. V-IV).

Laquis es famosa sobre todo por las inscripciones en cascos (ostraka), que suelen lla-

marse cartas de Laquis, así como por las inscripciones egipcias y cananeas en los sellos, cuyos nombres tienen casi todos sus paralelos bíblicos, por los epígrafes en un alfabeto semejante al protosinaítico (s. XVII-XVI), entre los cuales uno que se halla en la chapa de un puñal, no posterior, según Starkey, al 1600.

Las cartas en cascos de arcilla son 21 y pertenecen a los últimos tiempos que preceden a la toma de la ciudad por los babilonios (588 a. de J. C.). Las dimensiones de los cascos completos oscilan entre los 20 x 27 cm. y los 8,8 x 5,7. Los signos han sido trazados con un estilete de madera o de junco (cf. *Jer.* 8, 8; *Sal.* 45, 2) y con una tinta cuya principal composición la forman el hierro y el carbón, en escritura hebrea derivada de la fenicia, muy semejante a la del ostrakon del Ofel. Los documentos son contemporáneos al papiro de Tell Saqqarah, en arameo, descubierto en Hermópolis, en el oeste de Egipto. Según el examen de la cerámica, los *ostraka* II, VI, VII, VIII, XXIII provendrían de una misma pieza y serían contemporáneos.

Las cartas de Laquis reflejan la crítica situación del reino de Judá en el momento de la inminente catástrofe y confirmán admirablemente algunos pormenores del libro de Jeremías. La importancia de ellas estriba en el hecho de ser unos rarísimos testimonios del hebreo antiguo, y muestran de qué manera aparecieron algunos de los libros históricos, proféticos y sapienciales del Antiguo Testamento, compuestos o transcritos en papiro o en pergamo, no en cascos, pero sí con el mismo estilete y con el mismo sistema de escritura. El lenguaje es enteramente el mismo de los libros anteriores a la cautividad, lo que demuestra que no existía diferencia entre el lenguaje hablado y la lengua literaria, y que, por otra parte, el conjunto de la Biblia representa al dialecto del territorio de Judá tal como se hablaba en la época de la monarquía. El vocabulario de los *ostraka* no contiene más que una sola palabra desconocida de la Biblia, algunas palabras raras, como *mas'eth*, «la indicación luminosa», conocida de los benjaminitas de los textos de Mari y de *Jer.* 6, 1; *Jue.* 20, 38. El nombre divino se escribe siempre IHWH, como en la inscripción de Mesa. Las cartas de Laquis ofrecen excelentes modelos de estilo epistolar, de lo que la Biblia no conserva sino muy reducidos restos. El formulario se acerca más a la correspondencia oficial asiria del s. VIII que a las cartas babilónicas o de El-Amarna. [F. V.]

BIBL. — *The Wellcome Arch. Research Exp. to the Near East: Lachish I*, Oxford 1938; *L.* II, 1940; *L.* III, 1953; A. VACCARI, *Le lettere di L. in margine al libro di Gerem'a*, en *Biblica* 20 (1939), 189-99; R. DUNSAUD, *Le prophète Jérémie et les lettres de L. en Syrie* 19 (1938), 256-71; R. DE VAUX, *Les ostraka de L.*, en *RB.* 48 (1939), 181-206; M. A. VAN DEN OUDERNIEN, *Les foulilles de L. et l'étude de l'Ancien Testament*, Friburgo (Sw.) 1942; H. H. ROWLEY, *L. in the pre-exilic age*, en *The Expository Times*, octubre 1953, p. 10 s.

**LATINAS (Versiones).** — Son las versiones que se usaron en las comunidades cristianas de África y de la Europa occidental antes de la *Vulgata* (v.) jerónimiana, las cuales responden a la necesidad de una traducción de la Biblia al latín, que comenzó a sentirse en los países latinos ya en los umbrales del cristianismo. La existencia de una versión latina, total o al menos parcial, en el África del Norte, hacia fines del s. II, está probada por las actas de unos mártires sicilianos que hablan de un mártir plebeyo, desconocedor del griego y que tenía consigo «los libros y las epístolas de Pablo, hombre justo», evidentemente en latín. Otra documentación es el hecho de que hubiesen utilizado un texto bíblico traducido ya al latín, probablemente por Tertuliano (muerto después del 222) y segurísimo S. Cipriano (muerto en 258). Respecto de la Iglesia Romana, tenemos el testimonio de Novaciano, también de fines del s. II. Estas versiones, fieles hasta el servilismo, fueron preparadas sobre la recensión de los LXX anterior a las Hexaplas, y respecto del Nuevo Testamento, sobre un texto de la recensión occidental (D). Mas, pronto sufrieron la infiltración de las otras versiones griegas así del A. como del N. T. y se alteraron en la transmisión manuscrita y con el recíproco influjo, de suerte que se originaron variantes apreciables en los escritos posteriores y los códices manuscritos, y fueron tan numerosas, que dieron a S. Jerónimo ocasión de decir «tot esse exemplaria quot codices» (*Praef. in Ios.*, PL 28, 463; *Praef. in 4 Ev. ad Dam.*, PL 29, 526).

No obstante, en medio de tanta variedad se imponen dos textos, bastante distintos entre sí, como se ve cotejando los textos citados por Cipriano con los citados por Novaciano y mediante el examen de varios manuscritos que han llegado hasta nosotros: el texto africano y el europeo. Aunque desconocemos la localidad de origen de tales textos, se piensa, no obstante, que la primera versión nació en África septentrional, fundándose en los provincialismos lingüísticos y en el uso que de ella hicieron los escritores africanos. De la segunda versión, la «europea», se cree que tuvo su ori-

gen en regiones latinas en las que el griego era poco conocido o absolutamente desconocido, como la Italia septentrional, Galia y España, fundándose en el testimonio de Novaciano. Sólo para algún libro, como el *Levítico*, pueden perfectamente identificarse cuatro versiones (cód. Lugdunensis, Monacensis, Wirceburgensis y el texto de que se sirvió S. Agustín en las *Locutiones et quaestiones in Heptateucom*). La afirmación de S. Agustín, según la cual los traductores latinos de la Biblia fueron innumerables (*De Doctrina christiana*, II, 11, 16; PL 34, 43), parece referirse al número de diferentes autores que pudieron haber traducido cada uno de los libros más bien que a diferentes versiones parciales o totales.

La importancia del estudio de estas versiones es filológica, crítica y exegética. Los traductores, con la única preocupación de atenerse a la lengua viva, reproducen formas gramaticales y vocablos extraños a la lengua literaria y ofrecen así datos filológicos que permiten seguir la evolución del latín y su tránsito a nuestras lenguas neolatinas. Es grande el valor crítico para la parte del A. T., ya que la fidelidad del texto prehexaplar de los LXX ofrece preciosos elementos para la reconstrucción de tal recensión. De las versiones anterjerónimianas fueron cinco los libros que se incorporaron íntegramente a la Vulgata de San Jerónimo (*Bar.*, *Eclo.*, *Sab.*, I y II *Mac.*). Mas el valor exegético es escaso, a causa de su poca atención al sentido de los términos griegos y al contexto.

No existen manuscritos que contengan íntegra la Biblia en las versiones latinas. El códice *Sessorianus* (en Santa Cruz de Roma) comprende casi todo el N. T., pero sólo por trozos fragmentarios. Son bastante numerosos los códices evangélicos designados con las letras minúsculas del alfabeto latino. El texto «europeo» está representado en el cód. a, *Vercellensis* (s. IV), que contiene extensos fragmentos de los cuatro Evangelios; en el b, *Veronensis* (s. V), famoso por su belleza y que contiene los cuatro Evangelios; en el d, *Bezae* o *Cantabrigensis* (s. VI), constituido por la parte latina del bilingüe D, cuyo contenido son los cuatro Evangelios y los *Actos*; en el f, *Brixianus* (s. VI), muy elegante, con los cuatro Evangelios; cód. ff2, *Corbeiensis* (s. V-VI), y en los cód. g1, g2, ambos *Sangermanenses* (actualmente en París) (s. IX-X), que en muchos puntos reproducen la Vulgata de San Jerónimo.

El texto «africano» está representado en el cód. c, *Palatinus* (actualmente en Trento; un

folio en Dublín) (s. V), con los cuatro Evangelios mutilados, y en el cód. k, *Bobiensis*, del s. IV-V (actualmente en Turín), con *Mt.* 8, 8, y *Mt.* 15, 36. Con los *Actos* de los Apóstoles, además del mencionado cód. d, tenemos el cód. e, *Laudianus*, bilingüe, del s. V, escrito en Cerdeña (actualmente en Oxford). El cód. d, *Bobiensis*, palimpsesto (actualmente en la Biblioteca Nacional de Nápoles), además de los fragmentos de *Actos*, contiene notables fragmentos de la epístola de Santiago y de la II *Pc.*

Para las epístolas de S. Pablo, aparte los pocos bilingües (d, *Claramontanus*; f, *Augiensis*; g, *Boernerianus*), pueden mencionarse los fragmentos de *Frisinga* (r, *Frisingensis*), del s. VI-VII (actualmente en Mónaco).

El *Heptateuco* del A. T., en estado fragmentario, o en unión con algunos libros de la Vulgata, aparece en el cód. *Lugdunensis*, del s. VI-VII; *Wirceburgensis*, del s. V-VI; *Monacensis* y *Ottobianus* (Bibl. Vaticana), del siglo VII-VIII. Los libros históricos del A. T., casi enteramente, en los cód. *Vindobonensis* (Bibl. Nac. de Nápoles), del s. VI; *Complutensis* (actualmente en Madrid), del s. IX; *Vaticanus* y *Monacensis*, del s. IX. El *Salterio*, en varios cód., entre los cuales el *Veronensis*, del s. V; el *Sangermanensis*, del s. VI; el *Mediolanensis*, del s. IX, y el *Psalterium Mozabricum*. Los libros *Sapienciales*, no incluidos en la Vulgata, en los cód. *Vindobonensis*, del s. VI-VII; *Tolosanus*, del s. VIII-IX; *Veronensis*, del s. VI-VII, y *Monacensis*. Los libros proféticos, en los cód. *Wirceburgensis*, *Constantianus-Weingartensis*, del s. V-VI; *Sangermanensis*, del s. V-VI; *Gothicus Legionensis*, del s. X, y *Veronensis*, del s. VIII.

La edición de las versiones latinas fué publicada por P. Sabatier: *Biblorum Sacrorum latinarum versiones antiquae seu vetus Italica et ceterae quaecumque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri posuerunt*, 3 vols., Reims 1739-43; 2.ª ed., ibid. 1751. Bajo la dirección de los Benedictinos de Beuron se está preparando un «nuevo Sabatier» del que ha salido el fascículo de introducción con un folio de muestra: *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. I. Verzeichniss der Sigel für Handschriften und Kirchenschrifsteller*. Friburgo de Br. 1949, y los tres primeros fascículos con el Génesis.

La Academia de Berlín ha publicado los Evangelios de Mateo (1938) y de Marcos (1940), a cargo de A. Jülicher.

[A. R.]

598-612; A. VACCARI, *Institutiones biblicae*, I. 5. a ed., Roma 1937, pp. 289-97; G. M. PERRELLA, *Introduzione generale (La S. Bibbia)*, 2.ª cd., Torino 1952, páginas 203-18.

**LÁZARO de Betania.** — Judío de alta categoría, hermano de *Marta* y de *Maria* (v.), íntimo amigo de Jesús y resucitado por él con un ruidoso milagro.

La narración de la resurrección de Lázaro (*Jn. 11, 1-44*), que es una pequeña obra maestra, por la lozanía y el colorido, por la exactitud y la abundancia de detalles históricos, sicológicos, geográficos y folklóricos, permite echar de ver rápidamente y muy salientes los adjuntos de una muy sólida historicidad. Mas tratándose de un milagro, y del más ruidoso de todos cuantos obró Jesús durante su vida pública, no hay que extrañarse de que la crítica racionalista lo haya tomado en consideración de un modo particular. Habiendo caído en ridículo, como parte de la fantasía, la «explicación» de Renan, que hablaba de un «piadoso fraude», o sea de un truco amañado entre Lázaro y sus hermanas, para tratar de acabar con la incredulidad de los habitantes de Jerusalén acerca de la divinidad de Cristo, los críticos de hoy tienen la ocurrencia de desempolvar una antigua teoría de Strauss para eliminar el milagro con la tesis de la alegoría. Según ellos, la resurrección de Lázaro carece de todo fundamento histórico y no pasa de ser una simple composición literaria, es decir, un símbolo que desarrolla el conocido tema favorito de Jesús en el IV Evangelio: *Yo soy la resurrección y la vida* (*Jn. 11, 25*), y una confirmación de todo esto nos la ofrece el silencio de los tres Sinópticos.

A la tesis adversaria, fundada en la idea preconcebida de la imposibilidad del milagro (v.), oponemos lo siguiente: a) el silencio de los Sinópticos no debe extrañarnos en manera alguna, pues sabido es que esos evangelistas pasaron en silencio el ministerio de Jesús en Judea (donde tuvo lugar nuestro milagro), a excepción de los acontecimientos de la Semana Santa, y se limitaron al ministerio de Galilea; además, no puede olvidarse el carácter «integrativo» del IV Evangelio; b) tampoco puede decirse que los Sinópticos tuviesen necesidad de este episodio para su «apologética», ya que conocen y relatan otras resurrecciones no menos sorprendentes (*Mt. 9, 18-26*; *Lc. 7, 11-15*); c) si toda la razón de negar la historicidad del milagro se funda en el silencio de los Sinópticos, estamos en nuestro derecho de preguntar a nuestros críticos por qué no admiten como hecho histórico otra resurrección, la de

Jesús, relatada igualmente por los Sinópticos.

No tenemos noticia alguna digna de tenerse en consideración acerca de la actividad de Lázaro después de la resurrección. Por tanto, es pura leyenda todo cuanto se dice acerca de su ministerio en Provenza y de su elevación al cargo de obispo de Marsella. La Iglesia venera a Lázaro como Santo, y el Martirologio Romano hace mención de él el 17 de diciembre. [B. P.]

BIBL. — L. C. FILLION, *Vida de N. S. J. C.*, trad. esp., III, Madrid 1942; P. RENARD, *Lázaro de B.*, en *DB*, IV, Col. 139-141; M. LEPIN, *La valeur historique du IV Ev.*, 2.ª vol. París 1910; M.-J. LAGRANGE, *Ev. sel. St. Jean*, París 1925, pp. CXXII-CXLII; L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo*, trad. esp., Madrid 1932, I, 175 ss.; I. Huby, *L'évangile et les évangiles*, París 1929, páginas 230-98. \* J. M. BOVER, *La resurrección de Lázaro*, en *EstE* (1954), p. 28 ss.

**LEGADOS de Siria.** — Siria, conquistada por Pompeyo Magno en el año 64 a. de J. C., fué una de las más importantes provincias romanas y estaba gobernada por legados que antes habían sido cónsules.

En la división de las provincias (v. *Procuradores romanos*) que hizo Augusto el año 27 a. de J. C., Siria, en calidad de provincia límite, con un cuerpo de legiones, fué reservada al emperador (provincia imperial) y la gobernaba un legado de «Augusto protecto». Desde el 6 hasta el 70 desp. de J. C., aunque gobernada separadamente, estuvo subordinada a Judea.

Antioquía era capital, sede del legado y de sus legiones. El legado, además de tutelar la provincia y defender los límites, se ocupaba de cobrar los tributos que se enviaban al fisco imperial. Desde la ocupación romana hasta el 28 a. de J. C. la provincia tuvo no menos de 18 legados (v. Schürer, pp. 302-18).

En el 41-40 a. de J. C. Decidio Saxa fué muerto por los partos, que pusieron en Palestina a Antígo sobre el pueblo de Jerusalén (v. *Herodes el Grande*); P. Ventidio (39-38 a. de J. C.) los derrotó y alejó y reconquistó a Siria. C. Sosio (38-37 a. de J. C.) intervino contra Antígo al lado de Herodes, a quien colocó victoriósamente en el trono de Judea, elegido por António.

Probablemente en el 28 a. de J. C. fué legado de Siria M. T. Cicerón. Desde la división de las provincias hasta el 70 desp. de J. C. fueron 22 los legados. Varrón (23 a. de J. C.) sometió el territorio de Zenodoro, del que partían frecuentes incursiones contra Damasco, y lo pasó a Herodes, como don de Augusto.

A M. Vipsanio Agripa (23-13 a. de J. C.), yerno de Augusto, siguen, después de un in-

tervalo de varios años, Titius (h. el 10 a. de J. C.); Senecio Saturnino (9-6), a quien Tertuliano adjudicó el censo durante el cual nació el Señor (*Adv. Marc.* 4, 19; PL 2, 4057); Q. Varrón (6-4 a. de J. C.), el mismo que dirigió la desgraciada campaña de Germania, que reprimió las insurrecciones que se dieron en Judea a la muerte de Herodes, crucificando a unos 2.000 revoltosos. Entre 3-2 a. de J. C. se da un paréntesis en el sentido de que no conocemos el nombre del legado en estos años y los 12-11 a. de J. C.

Desde el 1 a. de J. C. hasta el 4 desp. de J. C., C. Julio, nieto de Octaviano, luego P. Sulpicio Quirino (v.; probablemente por segunda vez: 6-8 desp. de J. C.). El empadronamiento que éste llevó a efecto provocó una sublevación capitaneada por Judas el Galileo (*Act. 5, 37*), que fué sofocada inmediatamente. En los asuntos de Judea tomó una parte muy considerable L. Vitelio (35-39 desp. de J. C.), padre del emperador Vitelio. Movido por requerimientos de samaritanos y judíos mandó a Pilato a que se disculpare ante el emperador Tiberio (36 desp. de J. C.); disminuyó los impuestos de Jerusalén; ordenó que restituyesen al Templo la indumentaria y los ornamentos solemnes del sumo pontífice, que desde el tiempo de Herodes se guardaban habitualmente en la torre Antonia; a petición del pueblo depuso al sumo pontífice Caifás; nombró pontífice a Jonatán, hijo del exponente Anás, y luego a su hermano Teófilo. Hallándose indispuerto con Herodes Antipas, el asesino del Bautista, demoró por largo tiempo el cumplimiento de la orden del emperador de vengar a aquél de la derrota con que le humilló su suegro Areté IV y abandonó enteramente la empresa tan pronto como tuvo noticia de la muerte de Tiberio (37 desp. de Jesucristo).

Humilio Cuadrado (50-60 desp. de J. C.), que intervino en Samaria en favor de los locales, mandando al emperador Claudio el procurador Cumano, el centurión Celero y algunos distinguidos judíos y samaritanos. El legado de Siria había castigado a los judíos, y en Roma el emperador, prevenido por Agripa II, condenó a muerte a Celero y a los samaritanos y desterró a Cumano.

Cestio Galo (63-36 desp. de J. C.), presente en Jerusalén durante una Pascua, recibió unánimemente protestas de los judíos contra Gesio Floro, el peor de todos los procuradores romanos de Palestina. El legado dió vagas promesas y no hizo nada. En vista de la abierta rebelión armada y del asesinato de los romá-

nos en la Antonia (6 de agosto - septiembre del 66). Cestio Galo se decidió a intervenir con el empleo de la XII legión romana y otras tropas auxiliares integradas por unos 30.000 soldados, y bajando por la costa, puso fuego a Zabulón, Jaffa y Lidda. Era la fiesta de los Tabernáculos, a la que había concurrido a Jerusalén numeroso pueblo que, armado, improvisó una salida e infligió un duro golpe a las tropas del legado. Éste quiso, con todo, atacar a la ciudad, cuyo barrio septentrional llegó a ocupar; mas al acercarse al Templo fué rechazado decididamente. Pronto la retirada entonces iniciada se transformó en derrota (cercañas de Betorón), y el inesperado triunfo confirmó en los insurrectos las acariciadas ilusiones de verse libertados de la dominación romana, de lo que resultó más fuerte el predominio de los zelotes, e inevitable el desquite de las legiones y el fin de Jerusalén. [F. S.]

BIBL. — M. SCHÜRR, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, I, 4.<sup>a</sup> ed., Leipzig 1901, pp. 302-37; M. J. LANGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 225-36; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T.*, Torino 1950, pp. 60-70.

LEVI. — Tercer hijo de Jacob, nacido de Lia, la que dedujo su nombre (*Lévi*) del verbo *lēwāh* en el nifal «unirse, acompañarse» (*Gén.* 29, 34). Por haber agredido a mansalva, juntamente con su hermano mayor Simeón, a los siquemitas, en quienes realizaron una horrible matanza para vengar el honor de su hermana Dina, fué recriminado por el padre (*Gén.* 34, 25-31; 49, 5-7). Nada se sabe de la vida de Levi, fuera de este cruel episodio. De él tomó el nombre la tribu de Levi o los *levitas* (v.). Sus hijos fueron Gersón (*Gersón*), Caat (*Qé-hath*), Merari (*Gén.* 46, 11; *I Par.* 6, 1).

LEVIATÁN. — Monstruo acuático de las literaturas ugarítica y babilónica, que también aparece como ornamento literario en algunos pasos poéticos de la Biblia. En los textos de Ras Shamra el Leviatán es presentado como un monstruo de siete cabezas, serpiente tortuosa y volandera, a la que dió muerte Anat, y por ello se muestra ufano ante Gapn y Ugar, mensajeros de Baal. Aparece al servicio de Mot, dios de los infiernos, en su lucha contra Baal. En una impresionante descripción de *Job* (40, 20 [25]-41) se da al cocodrilo el nombre de Leviatán; en cambio, en otro lugar el mismo autor (*Job* 3, 8) llama Leviatán (siempre como ornamento poético) al monstruo marino al que se atribuía la causa de los eclipses de sol por haber devorado a la luna, y se lanzan imprecaciones contra los que se

sienten capaces de luchar con aquel monstruo, augurando incluso para ellos la experiencia del horror por la noche de su nacimiento... En el *Sal.* 74 (73), 13 s., el prodigioso paso que abrió Dios a su pueblo a través del mar Rojo es presentado poéticamente bajo la imagen de Dios, que hace anílicos la cabeza del Leviatán, que puede ser símbolo así del mar dividido como de la arrogante potencia egipcia. Leviatán como personificación cierta de Egipto aparece en el *Sal.* 104 (103), 26; *Ez.* 29, 3; 32, 2; mas en *Is.* 27, 1, es presentado como figura de las potencias mesopotámicas. Así, pues, en todos estos pasajes el monstruo mitico, abatido por Dios, no es más que una personificación poética de los poderes enemigos del pueblo elegido, que son desbaratados por Dios. Las expresiones «Leviatán, serpiente que se agita» y «Leviatán, serpiente tortuosa», con las que se designan las dos grandes potencias mesopotámicas, aluden claramente a los ríos Tigris y Eufrates; el primero, que se agita por sus cascadas, y el segundo, que se retuerce por los numerosos recodos de su curso. [G. D.]

BIBL. — J. B. PRITCHARD, *ANET. Ugaritic Myths, Epics and Legends*, Princeton 1950, p. 137; P. HESCHICH, *Teología del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 166 s.

**LEVIRATO (Ley del).** — Del latín *levir* (= cuñado), llámase así la usanza de tomar por esposa a la viuda del hermano cuando éste ha muerto sin sucesión. Esta costumbre, que se comprueba como existente en varios pueblos primitivos, tiene un particular interés en la legislación bíblica, solícita por evitar la extinción de una familia, lo que se consideraba como un verdadero quebranto y grave castigo (cf. *II Sam.* 14, 7). En casos semejantes cesaba la prohibición del matrimonio con una cuñada (*Lev.* 18, 16; 20, 21) y se aseguraba una sucesión directa haciendo que se casara el pariente más cercano con la viuda, cuyo primer hijo varón tomaba el nombre del difunto y no el de su verdadero padre. El renunciar a tal derecho era considerado como falta de honor, y el deber moral pasaba al próximo hermano o pariente mediante cierto ceremonial de acciones simbólicas significativas. En presencia de los ancianos que presenciaban la renuncia, la cuñada rechazada se acercaba al pariente, a quien quitaba un zapato y escupía en la cara diciendo: *Esto se hace con el hombre que no sostiene la casa de su hermano*. Y en adelante se llamaba despectivamente a su casa *la casa del descalzado* (*Dt.* 25, 5-10). Tal como aparece aplicada esta disposición en el libro

de Rut (4, 7 s.), resalta menos lo que tiene de reproche. No se habla de espudos, y el hombre se quita por sí mismo el zapato; pero no cabe duda de que el hecho seguía siendo considerado como una renuncia poco honrosa. Por el episodio de Onán (*Gén.* 38, 8 ss.) se ve claro que el levirato estaba ya vigente en el período patriarcal; y de los Evangelios (*Mt.* 22, 23-27; *Mc.* 12, 18-23; *Lc.* 20, 27-31) resulta que todavía se conservaba en el tiempo de Jesús. En la *Mishná* existe un tratado particular (*Iebháméth*, de *lăohám* = cuñado a quien incumbe el deber del levirato) sobre tal usanza. Posteriormente desapareció del judaísmo, al menos en la práctica.

Entre los semitas no se conoce el uso del levirato en Babilonia. En cambio está documentado en la legislación jelta y asiria, en general, con obligaciones extendidas a mayor número de personas. Como derecho, no como deber, el levirato existe también entre los musulmanes. [A. P.]

BIBL. — P. CRUVEILHIER, *Le levirat chez les Hébreux et chez les Assiriens*, en *RB*, 34 (1925), 524-46; J. MITTELMANN, *Der israelitische Levirat. Eine rechtsgeschichtliche Studie*, Leipzig 1934.

**LEVITAS.** — Nombre patronímico (*lewijjim*, en el singular *lēvi*, como el primer padre de la tribu: arameo *lēwāj*, plur. enf. *lēwājē*) de la tribu de los descendientes de Levi (v.), llamados frecuentemente *benē Lēvi*, «hijos de Levi», la cual tuvo la vocación y la investidura exclusiva del servicio del culto. Se distinguió por su fidelidad a Yavé dando muerte, por orden de Moisés, a 3.000 adoradores del becerro de oro (*Ex.* 32, 25-29), por lo que fueron muy alabados en la bendición de Moisés (*Dt.* 33, 8 ss.; cf. *Mal.* 2 ss.). Yavé destinó la tribu de Levi al servicio del santuario y del altar; se reservó para si los levitas en lugar de los primogénitos (*Núm.* 3, 12.41; 8, 16; 18, 6), y a ellos reservó el ejercicio del culto. Así, pues, el título de «levita» significó el oficio más que la tribu. Los tres hijos de Levi dieron origen a tres ramas de levitas: los gersonitas, los caatitas y los meraritas (*Ex.* 6, 16-19; *Núm.* 3, 17-37), a quienes se encendieron tres diversas categorías de mansiones para el culto (*Núm.* 4, 1-49).

La familia de Arón, descendiente de Caat, proveyó de sacerdotes; los demás de la tribu eran ayudantes de los sacerdotes (*Núm.* 3, 6; 18, 2). Muchos críticos han sacado la errónea conclusión de que todos los levitas podían ejercer el sacerdocio, basándose en la expresión «los sacerdotes levitas» (*Dt.* 17, 9; 18, 1) y en las narraciones de *Jue.* 17-18.

Los levitas subalternos del culto eran iniciados en su oficio sagrado mediante ciertos ritos de purificación y de presentación a Yavé, como ofrenda de la asamblea de Israel, ritos que sólo correspondían a los preparatorios de la consagración de los sacerdotes (*Núm.* 8, 5-22): segregación «de en medio de los hijos de Israel», aspersión con agua lustral, rasura de todo cabello del cutis, lavado de la ropa, ofrenda de dos terneros presentados por los levitas, uno en holocausto y otro en sacrificio por el pecado; y finalmente el rito de destinario al ministerio sagrado: delante del altar los israelitas (representados por los ancianos) imponen las manos a los levitas en prueba de solidaridad que equivalía a sustitución. Los levitas iniciaban el servicio en el lugar sagrado a la edad de 30 años (*Núm.* 4, 3.23.30-35.39.43.47; *I Par.* 23, 3) o a los 25 (*Núm.* 8, 24); desde el tiempo de David a los 20 años (*I Par.* 23, 24.27; *Esd.* 3, 8), y se retiraban (así en todas las épocas) pasados los 50 años.

David, siguiendo el consejo de los profetas Gad y Natán (*II Par.* 29, 25), los dividió en cuatro clases u órdenes (*I Par.* 15, 16-27; 23, 3 ss.; 25-26), a los que señaló las mansiones de cantores (*I Par.* 16, 4 s.), escribas y jueces, porteros o guardianes, vigilantes o tesoreros. Después de la cautividad Nehemías reorganizó el servicio levítico (*Neh.* 13, 30).

«Habiendo sido entregados enteramente a Arón y a sus hijos, de en medio de los hijos de Israel, para que desempeñen el oficio de los hijos de Israel en el tabernáculo de la reunión» (*Núm.* 8, 19), su oficio consistía esencialmente en prestar ayuda a los sacerdotes en todo lo que se refería al ministerio sagrado. Tenían cuidado del sagrado tabernáculo y de sus utensilios, lo custodiaban y lo preparaban (*Núm.* 1, 50-53; 4, 1-49; 7, 5-9). Luego se les encomendó la custodia del Templo y los diferentes trabajos adjuntos, además del canto, las frituras y la cocción de los panes (v. de presentación) (*I Par.* 9, 14, 34); cantaban y tañían mientras los sacerdotes ofrecían los sacrificios (*II Par.* 29, 25-30). Juntamente con los sacerdotes instruían al pueblo en la ley (*Neh.* 8, 7) y tomaban parte en las funciones judiciales (*I Par.* 26, 29; *II Par.* 19, 8). Los textos sagrados no hablan de vestiduras especiales de los levitas; solamente dicen que usaban vestidos de lino. A ellos pertenecían los diezmos de todos los productos y de los rebabios (*Lev.* 27, 30-33; *Núm.* 18, 21-32; *Heb.* 7, 5). Debía invitárseles a los banquetes sacrificiales (*Dt.* 12, 12; 14, 27); estaban libres de impuestos (*Esd.* 7, 24) y del servicio militar

(*Fl. Josefo, Ant.* III, 12, 4). Excluíanse a los mutilados y deformes.

En la división de la tierra de Canán se destinaron a los levitas las 48 ciudades llamadas levíticas. Conforme había ordenado Moisés (*Núm.* 35, 1-8), no recibieron, como las otras tribus, una parte del territorio, «porque su porción era Dios» (*Núm.* 18, 20; *Dt.* 18, 2). Pero se sustrajeron 48 ciudades de las otras tribus (*Jos.* 21, 39; *I Par.* 6, 54-81) con los correspondientes distritos (2.000 codos desde las murallas). De entre ellas destináronse trece para los sacerdotes en las tribus de Judá y de Simeón (Hebrón, Lobna, Jeter, Estemo, Holón, Dabir, Ain, Jeta, Anatot, Almón). Hebrón y otras cinco ciudades levíticas eran, además, ciudades de refugio. Despues del cisma del reino septentrional (928 a. de J. C.) muchos levitas del norte se trasladaron al reino de Judá, y principalmente a Jerusalén (*II Par.* 11, 13 ss.). Fueron relativamente pocos los que volvieron de la cautividad de Babilonia (*Esd.* 2, 40; 8, 15). Con la destrucción de Jerusalén (70 desp. de J. C.) los levitas desaparecen en cuanto casta dedicada al culto.

Según la imaginaria teoría que lanzó Wellhausen hace unos 80 años, y que hoy es acogida por los católicos que «se ponen al día», la diferencia entre el personal superior y el inferior del culto, o sea entre sacerdotes y levitas, fué introducida con la reforma del rey Josías en el año 622 a. de J. C., cuando forzó a los sacerdotes de los santuarios altos (bamnōt) a trasladarse a Jerusalén, pero sin admitirlos al servicio del Templo (*II Re.* 23, 8-9); a Ezequiel se le atribuye el haberlos destinado, durante la cautividad, a ayudar al sacerdocio de Jerusalén (*Ez.* 44, 4-31), y esta nueva disposición sería la base del código penal (*Priesterkodex*) en los cuatro primeros libros del Pentateuco, que el cronista introdujo en su historia del tiempo anterior a la cautividad: jamás existió una tribu de Levi, y si existió se extinguío rápidamente. Pero esto está en contradicción con el hecho de que incluso los libros anteriores a la cautividad conocen a los levitas al lado de los sacerdotes. Pudo darse el caso, en los siglos más antiguos, de que algunas personas no pertenecientes a la tribu de Levi estuviesen circunstancialmente encargadas del servicio del culto, y que por lo mismo fuesen consideradas como levitas. Tal fué el caso de Samuel (*I Sam.* 2, 11) y tal vez el de Josué (*Ex.* 33, 11).

Refiriéndose al nombre sudarábigo *lawi'u* («sacerdote»), femenino *lawi'at*, hallado por J. Euting entre las inscripciones descubiertas

en las excavaciones de Ela, F. Hommel (1893), y luego Mordtmann, Sayce y otros críticos han afirmado que primitivamente *levi* designaba el oficio sacerdotal y a un hombre con su estirpe. Mas *levi* en hebreo está muy lejos de significar «sacerdote», y nunca aparece la expresión «el *levi* de Yavé», mientras que en las inscripciones aludidas se lee «el sacerdote (*lawl'u*) de Wadds». Por otra parte, en Israel nunca se admitió personal femenino en el culto. Mas como Levi significa etimológicamente «unido, adherido» (el verbo *lwh* en el nifal = «adherirse» a alguien; *Is.* 56, 3.6; *Sal.* 83, 9), tal nombre acabó por significar la función: llámase a los levitas «asociados» (*illawu*) a Arón, sumo sacerdote (*Núm.* 18, 2). Pero es errónea la deducción que hacen muchos críticos diciendo que Levi no fué primitivamente nombre personal ni patronímico sino un calificativo que expresaba la función de «agregado» a una institución cultural. W. Baudissin, que traduce *levijim* por «adjuntos a la escolta del arca» (*Gesch. des alttest. Priestertums*, Leipzig 1889, p. 72), apoyándose en *Núm.* 18, 2.4, afirma que los levitas, desde el punto en que son «agregados» a los sacerdotes, no están destinados al culto por su nacimiento (*Ibid.*, p. 50), pero ese mismo texto bíblico lo desmiente, puesto que Dios presenta los levitas a Arón como «hermanos suyos», la tribu de Levi, la raza de Arón. Para P. de la Gardé (*Orientalia*, II, Gotha 1880, p. 20), a quien sigue E. Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, I, París 1887, p. 149), los levitas son los egipcios que «se unieron» a los israelitas que emigraban (*Ex.* 12, 38; *Núm.* 11, 4), pero esta hipótesis arbitraria desconoce la susceptibilidad nacional de Israel, que jamás habría recomendado a extranjeros el alto ministerio del culto. Las «novedades» que hoy se están proponiendo en torno a la organización del culto en el Israel típico están todas contenidas en la vasta obra de W. Baudissin.

Por las antiguas enumeraciones de las tribus, por la bendición de Jacob (*Gén.* 49, 5-7), confirmada por la de Moisés (*Dt.* 33, 8-11), es históricamente innegable que los levitas ya antes de su consagración al servicio del culto constituyan una tribu descendiente del tercer hijo de Jacob. [A. Rom.]

BIBL. — A. VON HOONACKER, *Le Sacerdoce Lévitique dans la loi et l'histoire*, Londres-Levainia 1899; A. LEGENDRE, *Levi*, en *Dictionnaire de la Bible*, vol. IV, París 1908, col. 199-213; F. X. KORTLEITNER, *Archäologie biblica*, Innsbruck 1917, pp. 151-162, 165-173., 210-216; Id., *Commentationes biblicae*, vol. III, Innsbruck 1930, p. 94-98; Id., *Formae cultus mosaic*, 3.ª ed., Fongerio 1933; F. X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, Münster 1922, pp. 119-125 y 234-68; A. SANDA,

*Moses und der Pentateuch*, Münster 1924, pp. 187-246 y 335-43; H. GRIMME, *Der Südägyptische Lévitismus und sein Verhältnis zum Lévitismus in Israel*, en *Mémoires* 1924, pp. 169-99; A. EBERHARTER, *Der Israelitische Lévitismus in der Vorexilischen Zeit*, en *ZkTh*, 1928, pp. 492-518; K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Überlieferungen des Alten Test.* en *ZatW*, 1934, páginas 184-230; A. LEFÈVRE, *Note d'Exégèse sur les généalogies des Qéhatites*, en *RScR*, 1930, pp. 287-92; Id., *Lévitique Organisation*, en *DBs*, fasc. 25 (1952), col. 389-97; A. ROMEO, *I leviti*, en *Encyclopédie du sacerdozio* (dir. G. Cacciatore), Florencia 1953, pp. 423-35. 438 s.

**LEVITICO.** — Tercer libro del Pentateuco, que recibe su nombre del contenido: trata principalmente de los sacerdotes (tribu de Levi) y de sus deberes.

Los hebreos lo denominaban con la palabra inicial *wajiqrā* («y llamó»).

Establecida la alianza, promulgadas las leyes, ejecutadas las disposiciones pertinentes a la erección del tabernáculo, del arca, de los dos altares, etc. (cf. *Exodo*), el Levítico da leyes para la santificación de los individuos y de la nación, regula el culto, promulga las normas para la clase sacerdotal. Consta de cuatro partes principales y de un apéndice.

I. Leyes referentes a los sacrificios (1-7): éstos se hallan agrupados en cinco categorías. El holocausto, de ganado mayor, menor y de aves (1, 3-17). Sacrificio incruento (*minnah*) (2, 1-16). Sacrificio pacífico, de ganado mayor, ovejas y cabras (3, 1-16); principio general sobre la grasa y sobre la sangre (3, 17). Sacrificio de purificación o expiación, por el sumo sacerdote, por todo el pueblo, por un jefe, por un ciudadano privado (4, 1-35), casos particulares (5, 1-6) y sacrificios expiatorios por los pobres (5, 7-13). Sacrificio de reparación o de enmienda (5, 14-26; *Vulg.* 5, 14-6, 7). Obligaciones de los sacerdotes en los precedentes sacrificios y derechos sobre las ofrendas (6, 1-7, 34; *Vulg.* 6, 8-7, 24). Conclusión general de la primera parte (7, 35-38; *Vulg.* 7, 25-28).

II. Consagración de los utensilios del santuario y de los sacerdotes (c. 8); principio del culto por parte de éstos (c. 9); Nadab y Abiu castigados por haber usurpado un oficio sagrado (10, 1-7). Ulteriores especificaciones de algunos deberes sacerdotales (10, 8-206).

III. Leyes respecto de la limpieza legal (11, 16): de los alimentos; *animales* (v.) *puros* e *impuros* (11). Purificación de la puerpera (12); purificación de la lepra y otras enfermedades de la piel: identificación del mal (13, 1-59), rito de purificación del leproso (14, 1-32) y de su casa (14, 33-57). Impureza sexual y purificaciones correspondientes: para el hombre (15, 1-18) y para la mujer (15, 19-33).

Rito para el gran día de la expiación o puri-

ficación general del santuario, de los sacerdotes y del pueblo (16).

IV. 1) Leyes para la santidad (17-23). Serie de disposiciones así llamadas por razón de la frase tan repetida: «Sed santos, porque yo, Yavé, vuestro Dios, soy santo». Disposiciones generales para todos: muerte de animales, unidad del santuario, leyes de la sangre (17, 1-16); prohibiciones que regulan los actos sexuales (c. 18); prescripciones varias: morales, religiosas, sociales, cultuales (19, 1-37); castigos a los transgresores de las leyes del culto (20, 1-7) y de las sexuales (20, 8-21); conclusión general a los capítulos 17-20 (20, 22-27).

Disposiciones particulares pertinentes a los sacerdotes por su especial santidad: todos los sacerdotes (21, 1-9), el sumo sacerdote (21, 10-15); impedimentos para el sacerdocio (21, 16-24); santidad de los sacerdotes en la consunción de las sagradas oblaciones (22, 1-9) y exclusión de los laicos que no pertenecen a la familia sacerdotal (22, 17-33).

2) Secciones diversas. Fiestas del año y rituales correspondientes: Sábado (23, 1-4), Pascua y ácimos (23, 5 ss.), ofrenda de la primera gavilla (23, 9-14), Pentecostés (23, 14-22), principio de año y gran día de la expiación (23, 23-32), tabernáculos (23, 33-36.39-44). Prescripciones referentes a la llama perpetua en el santuario (24, 1-4) y a los panes de presentación (24, 5-9); pena del blasfemo y leyes del talón (24, 10-23).

Año sabático (25, 1-7) y año jubilar (25, 8-55). Conclusión final de la obra: bendiciones para quien observa las prescripciones (26, 1-13), maldiciones para los transgresores (26, 14-43), triunfo de la divina bondad del Dios de la alianza (26, 44 ss.).

*Apéndice*: votos, tarifas y rescates para hombres (27, 1-8), animales (27, 9-13), cosas (27, 14 s.), campos (27, 16-25), primogénitos (27, 26 s.), votos cuya materia se halla en entredicho (27, 28 s.), diezmos (27, 30-34).

«La santidad, incluso la ritual, insistentemente inculcada a los sacerdotes y al pueblo, procede de un motivo altamente religioso (11, 14; 22, 9.16); inspirase en la misma santidad de Dios, al que toma por modelo (19, 2; 20, 8.24, etc.). Leyes y prescripciones tienen por objeto la salvaguardia de una vida verdaderamente religiosa (cf. 18, 21; 19, 4.26 ss., 31, etc.). Y las prescripciones completan y demuestran tal elevación de sentimientos; cf. prohibiciones y graves sanciones por los pecados contra la naturaleza (18); por las injusticias contra el prójimo (19); deberes de caridad

(19, 17 s.; cf. Mc. 12, 31), incluso para con el extranjero (Lev. 19, 32 s.).» (Spadafora.)

Los modernos exégetas católicos sostienen la autenticidad mosaica *sustancial* del Levítico, sin excluir el que algunos preceptos hayan sufrido añadiduras y modificaciones. «Moisés halló el uso de los sacrificios establecido y arraigado entre todos los pueblos. En las tablillas recientemente descubiertas en Ras Shamra (la antigua Ugarit), en la Fenicia septentrional, unos siglos anteriores a Moisés, se mencionan las mismas especies de sacrificios, y hasta con los mismos nombres (por la afinidad de las dos lenguas) que en el Pentateuco; Moisés con sus leyes no hizo más que regular y consagrar al culto del verdadero Dios un ceremonial ya antes practicado (A. Vaccari; cf. R. Dussaud, *Ras Shamra et l'A. T.*, París 1936, pp. 109-13), complemento del Decálogo, sustancia de la alianza (v.) entre Dios y el pueblo. Entre los manuscritos del mar Muerto descubiertos en 1947 hay cuatro fragmentos del Levítico: 19, 31-34; 20, 20-23; 21, 14-22; 22, 4 s., escritos con la antigua escritura de Laquis (s. vi a. de J. C.) y atribuidos al s. vi (A. Neher) o al iv a. de J. C. (R. De Vaux), con un texto exactamente igual al texto masorético.

Jesucristo Nuestro Señor abrogó las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento. Los sacrificios prefiguraron al sacrificio único y perfecto de la Cruz (*Heb.* 9, 9-10, 10). [L. M. - F. S.]

BIBL. — A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 275-340; A. CLAM'R, *Le Lévitique* (*La Ste Bible*, Ed. Piroz, 2), París 1946, pp. 7-207; F. SPADAFORA, en *Enc. Catt.* It., VIII, col. 1235 ss.

**LEY hebrea.** — Es el conjunto de los textos legislativos contenidos en el Pentateuco, y preferentemente denominados con el término *toráh* o Ley de origen religioso, más bien que con otros términos de origen jurídico (*lābhār* y *mīṣpāt*) o moral (*mīzvah*). Su contenido es el siguiente: 1) el *Decálogo* (*Ex.* 20, 2-17; *Dt.* 5, 6-21), cuya finalidad es evidentemente religiosa y moral; 2) el *Código de la Alianza* (*Ex.* 20, 22-23, 19), con carácter abiertamente jurídico, expresivo de las relaciones sociales cuya base es el pastoreo, poco organizadas aún, pero en posesión de sólidas tradiciones religiosas; 3) el *conjunto ritual* (*Ex.* 34, 11-26) de prescripciones relativas a fiestas de carácter agrícola y sacrificios; 4) el *Código Deuterónico* (*Dt.* 12-26), que reproduce leyes preexistentes con nuevas fórmulas y prescribe algunas otras suponiendo una sociedad centralizada, encaminada hacia el comercio y la

vida estabilizada; 5) la ley de *Santidad* (*Lev.* 17-25), con predominio sacerdotal, ritual y moral, y con carácter jurídico; 6) textos *legislativohistóricos*, entremezclados con acontecimientos históricos y puntualizados bajo el aspecto religioso; 7) textos legislativos menores: ley de los *sacrificios* (*Lev.* 1-7); ley de la *pureza* (*Lev.* 11-16), ley sobre las *fiestas y ritos de los sacrificios* (*Núm.* 28-29), complementos a las leyes relativas al santuario (*Ex.* 30), determinación de costumbres religiosas (*Núm.* 5-6; 8-10; 19; 30).

Declaraciones explícitas esparcidas por toda la ley y el mismo examen de los textos obligan a admitir que el conjunto de dichas prescripciones es de la época mosaica, y no existe razón atendible para negárselas a Moisés, que con la ayuda de los levitas las fijó especialmente durante los 38 años aproximadamente que pasó en Cades, en el desierto, y las revisó (*Dt.*) en las llanuras de Moab inmediatamente antes de la entrada de Israel en la tierra de Canán.

Ahí tenemos la autenticidad *sustancial* de que habla la Pont. Com. Bíblica. Admitíense revisiones y añadiduras sucesivas o adaptaciones a los cambios de condiciones locales y sociales, inspiradas siempre en el espíritu del gran legislador. (Cf. carta al Card. Suhard, de la Pont. Com. Bíblica, 27 de marzo de 1948.)

En la redacción de la ley hebrea concurrieron varios factores naturales: condiciones geográficas, económicas, sociales y síquicas. El influjo de las condiciones históricas ofrece un interés especial: las relaciones raciales de los patriarcas hebreos con la civilización sumerio-acádica explican la coincidencia genérica entre la ley hebrea y la legislación sumerioacádica (Cód. de Lipi-Istar, Eshnunna, Hammurabi, leyes asirias y neobabilónicas); por otra parte las relaciones sociales de los mismos Patriarcas con los jorreos en la Mesopotamia del norte y en Palestina aclaran las íntimas afinidades que se observan entre el derecho patriarcal y la legislación jorrea de Nuzu (R. De Vaux, RB, 56 [1949] 17-30); otros inevitables cambios se dieron como resultado de los contactos con la civilización egipcia y de la funesta simbiosis con la civilización cananea.

Mas el principal factor en la promulgación y en la redacción de estas leyes, el que asegura su unidad literaria, es el factor religioso. La religión no sólo interviene como freno que responde de la buena marcha de la vida pública, sino que la orienta a toda ella. En virtud de la religión, Israel aparece como una teocracia, pueblo al que el mismo Dios dirige, mien-

tras que el jefe visible de la nación es un simple representante y portador de la voluntad divina manifestada particularmente en la Revelación. A esta situación y concepto teológico se debe el hecho de atribuir al mismo Dios toda la ley, como revelada directamente a Moisés (cf. la fórmula «*Yavé dijo a Moisés*»: *Ex.* 20, 22; 21, 1, etc.). Es éste un fenómeno característico de los hebreos: las leyes asirias y jeteas no son presentadas como de origen divino; la ley de Hammurabi proviene del soberano («*mis palabras*», «*mis valiosas palabras*»: 24, 81; 25, 12 ss.), a quien Dios ha comunicado la justicia, cualidad moral que hace que las leyes sean buenas.

La ley hebrea es inferior a las colecciones orientales antiguas bajo el aspecto técnicojurídico, pero es superior a ellas bajo el aspecto religioso. Sus prescripciones religiosas preservaron a los israelitas del politeísmo; las morales impusieron al pueblo una norma moral superior; las del culto fueron favorables para tributar a la Divinidad un digno culto de honor, desde el punto en que representaban figurativamente al Nuevo Pacto que más tarde habría de establecer con la humanidad, y finalmente las penales confirmaron en los hebreos la conciencia del pecado y de la posibilidad del arrepentimiento.

En el Nuevo Testamento, además de la ley mosaica y de los libros que la contienen (*Lc.* 24, 44), por ley se entiende también la economía del A. T., basada en la ley, por oposición a la cristiana, cuya vida le viene de la fe y de la gracia (*Jn.* 1, 17; *Rom.* 6, 14 ss.). Al lado de las prescripciones legales y ceremoniales, que el cristianismo irá eliminando progresivamente con su penetración en el mundo helénico (*Jn.* 4, 21-24; 2, 19-21; *Mc.* 7, 15, 21-23; *Act.* 7, 42-53; 15, 1-31), la ley constituye el fundamento del patrimonio de la verdadera religión, con su moral y sus vaticinios mesiánicos, que Cristo no abrogará sino que realizará y perfeccionará, enseñándonos una observancia más espiritual y más perfecta de la misma (*Mt.* 5, 17-48).

También en San Pablo la ley equivale a veces al conjunto de la Revelación de los oráculos de Dios (*Rom.* 3, 2; *I Cor.* 14, 21; *Rom.* 3, 19); entonces, de acuerdo con la enseñanza de Cristo, enseña su continuidad y su perfecta realización en el Evangelio (*Rom.* 1, 2; 3, 21; 13, 8.10; *I Cor.* 9, 8.9; *Gdl.* 5, 14, etc.).

Pero habitualmente se significa la ley hebrea con sus preceptos (*Ef.* 2, 15; *Rom.* 7, 8-13) y decretos (*Ef.* 2, 15, respecto de los

cuales los juicios de Dios son, según S. Pablo, contradictorios a primera vista (J. Bonsirven [v. *Bibl.*], p. 144 ss.).

Por una parte presentase a la ley como dadora de vida, santa y espiritual (*Rom.* 7, 10-14). Por haber sido dada por conducto de ángeles y por mediación de Moisés (*Gál.* 3, 19; *Heb.* 2, 2), constituye el principal motivo para que Israel se sienta ufano (*Rom.* 9, 4), ya que es guiado por ella, como por un pedagogo, hacia Cristo (*Gál.* 3, 24). De los que la observan se declara que son justos (*Rom.* 2, 13; 19, 5; *Gál.* 3, 12). Es una sombra de Cristo futuro (*Gál.* 2, 16), en quien ha hallado su cumplimiento (*Rom.* 10, 4).

Por otra parte acusase a la ley de no haber llegado a la perfección bajo ningún aspecto (*Heb.* 7, 19), de provocar la ira de Dios (*Rom.* 4, 15), porque multiplica las transgresiones (*Gál.* 3, 19; *Rom.* 5, 20), despierta la conciencia moral (*Rom.* 3, 20) sin dar fuerzas para luchar contra el pecado; ella es la letra que mata (*II Cor.* 3, 6), causa de muerte y de condenación (*II Cor.* 3, 7 ss.; *Rom.* 7, 6). El que vive bajo ella está bajo la esfera de la carne (*Rom.* 7, 5; *Gál.* 3, 3) y es objeto de la maldición divina (*Gál.* 3, 10).

Estas antilogías son debidas a diferentes puntos de vista desde los cuales se considera al mundo judío. Para un pequeño *residuo* de hebreos guiados por la ley asociada a la Gracia, que fué obtenida mediante la fe en la promesa divina, la ley fué un medio de salvación. S. Pablo podía dar pruebas de haber sido irreprobable según la ley (*Flp.* 3, 6; *Act.* 22, 3), y asimismo había conocido en sí propio y en los héroes del Antiguo Testamento semejante fidelidad (*Rom.* 3, 6-18; *Heb.* 11). Mas para la masa de los hebreos, a causa de una desviación farisaica imperante que se lisonjeaba de poder alcanzar la justicia sin necesidad de la Gracia, la ley era un medio de perdición, un yugo insoportable con innumerables y diminutas prescripciones (*Act.* 15, 10), un continuo tropiezo en la vida moral y religiosa que debía ser eliminado de la economía cristiana.

Contra los fariseos convertidos (= los judaizantes) que pretendían que los gentiles no fuesen bautizados sino después de haberlos obligado a la circuncisión y a la observancia de la ley hebrea, S. Pablo propugna energicamente la abolición, la nulidad de tales prescripciones para lo sucesivo y la relatividad de la ley mosaica que había sido dada para un determinado periodo (v. *Alianza*, hasta Cristo, a quien servía de preparación (*Gál.*; cf.

*Rom.* 1-11). De ahí el derecho que asistía a los gentiles en cuanto habían sido injertados directamente en Cristo. Tal principio fué solemnemente sancionado en Jerusalén por el principio de los Apóstoles (*Act.* 15, 1-35), quien por revelación divina había ya admitido directamente con el bautismo en la Iglesia al primer gentil, el centurión Cornelio (*Act.* 10-11). [A. R.]

BIBL. — A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), París 1940, pp. 7-16, 214-27, 485-503; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, pp. 159-223 (textos orientales); H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, París 1946; ID., en *DBS*, V, col. 497 ss.; G. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951, pp. 144-52. \* GARCIA DE LA FUENTE, *Los contratos del Antiguo Testamento comparados con el Egipto, Asiria y Babilonia*, en *CB* (1950), p. 48.

LIA. — v. *Jacob*.

LIBERTAD. — v. *Hombre*.

LIMOSNA. — En su significado primitivo significa «compasión», «piedad» (hebr., *hesed*; griego, *λεος*), que se practica para con los desgraciados y los débiles, y, concretando, con obras de beneficencia para alivio de los menesterosos (cf. *Job* 1, 3; 4; 12, 18; *Dan.* 4, 24; *Eclo.* 7, 10, etc.). Es la caridad en acto. Varias disposiciones de la Ley de Moisés están dictadas por este espíritu de benéfico socorro a los menesterosos (cf. *Ex.* 23, 11; *Lev.* 19, 9 s.; 23, 22, etc.; *Dt.* 15, 7 s.; 24, 19 s.). «Si hubiere entre vosotros un menesteroso, no se endurecerá tu corazón y cerrarás tu mano.» Los profetas son estrenuos defensores de los pobres (*Am.* 5, 10; 6, 4). *Is.* 66, 2; 58, 6 ss., invita a los pudentes a que partan su pan con el hambriento, a que vistan al desnudo. Bien conocidas son las palabras del ángel a Tobias y a su hijo: «Buena es la oración con el ayuno y la limosna... Mejor es dar limosna que acumular tesoros. La limosna libra de la muerte y limpia de todo pecado. Los que practican la misericordia y la justicia serán colmados de felicidad» (*Tob.* 12, 8 ss.).

La enseñanza de Jesús puede muy bien considerarse como sintetizada en la formulación de la norma que como juez supremo ha de seguir él al juzgarnos: «Tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis... Cuantas veces hicisteis esto a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis». Igual norma se da para sentenciar a los malos (*Mt.* 25, 31-46). Esta visión sobrenatural, y sólo ella (el menesteroso, imagen de Dios, representa al

mismo Jesús), comunica a nuestra beneficencia un valor merecedor de vida eterna. Tal es el fin que inculca Jesús, así como la delicadeza en la limosna (cf. *Mt.* 6, 1-4; 10, 41 s., etc.).

Por tanto, la limosna ha de hacerse con amor y por amor (*I Cor.* 13, 3; cf. *Sant.* 1-2, etcétera), y los que la practican se hacen hijos del Altísimo (*Lc.* 6, 35).

La primitiva comunidad cristiana de Jerusalén dió respecto de esto un magnífico ejemplo (*Act.* 4, 34; 9, 36). El apóstol de la caridad, S. Juan, sintetiza la enseñanza en estas palabras: «En esto hemos conocido la caridad, en que El dió su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos. El que tuviere bienes en este mundo, y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad? Hijitos, no amemos de palabra... sino de obra y de verdad» (*I Jn.* 3, 16 ss.). [F. S.]

BIBL. — P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche*, 2.a ed., Torino 1949, pp. 59 ss. 251 ss.; G. PIERO, *Tobia*, 1953, pp. 42 s. 126 s.

**LIRIO de los campos.** — «Mirad a los lirios del campo; pues ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Si Dios así viste a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego...» (*Mt.* 6, 28 ss.; *Lc.* 12, 27 s.).

Es el *anthemis*, de forma semejante a la margarita. Los beduinos del sur de Gaza la llaman hanun abiad = flor blanca; el abiblabon del hebreo antiguo. En Palestina despuña como una hierba; la flor no es ni roja ni púrpura, pero tiene una delicada belleza que le da su particular encanto. Es gracioso en todas las horas del día y en cada uno de los períodos de su crecimiento, e incluso cuando envejece y se marchita. El *anthemis* seco es recogido juntamente con las otras hierbas y es arrojado al horno. Tiene una corola que explica la alusión al rey Salomón.

Antes se había pensado en el *lilium candidum* (Fonk) y en la anémona *coronaria*, pero no son hierbas ni son arrojados al horno. Solamente el *anthemis* responde a las características expresadas por Jesús. [F. S.]

BIBL. — E. HA-REUBÉN, *Le lis des champs*, en *RB.* 54 (1947), 362 ss.

**LOGOS.** — En el antiguo Oriente la palabra (*λόγος*) no es un simple sonido sino el principio de la acción; es la más clara expresión de la voluntad, así de la de los hombres como de la de Dios.

En el Antiguo Testamento la Palabra divina

(241 veces: debhar 'elohim o 'adonai) es expresión de la revelación profética que dirige toda la historia de Israel: exhortación, conminación y promesa, etc. Secundariamente significa la Ley, sobre todo el Decálogo (*Ex.* 20, 1; 34, 27-28; *Jer.* 6, 19; 7, 23, etc.), el Deuteronomio (30, 11-14; 32, 46) y la Sagrada Escritura (*Sal.* 147, 19; *Prov.* 13, 13; 16, 20; *Jer.* 36, 4.6.8.12). Por la palabra creó Dios el universo (*Gén.* 1, 3 ss.; *Sal.* 33, 3-9; *Sab.* 9, 1; *Is.* 40, 26; *Eclo.* 42, 15, etc.) y lo conserva (*Sal.* 119, 89 s.; *Sab.* 16, 26).

El oficio de la Palabra divina está igualmente representado por la Sabiduría (*Sab.* 9, 1-2; cf. *Prov.* 3, 19 s.; 8, 22-31; *Job* 28; *Eclo.* 42, 15; 43, 33), pero la idea de la Sabiduría no está tan profundamente arraigada en la tradición bíblica como la de la palabra.

La Biblia reconoce, por tanto, en la Palabra de Dios un poder de Dios que se manifiesta en la Creación, en el reinado de la Gracia y en la guía del pueblo elegido y del individuo: la Palabra de Dios es la demostración de la continua presencia y de la acción divina, y sobre todo una revelación progresiva de sus designios, de sus atributos y de su misterioso Ser. Esta palabra es a veces presentada como *operante por sí misma* (cf. la fórmula «salió la palabra de Dios»); es comparada con el rayo que estalla (*Is.* 9, 7), con el fuego devorador (*Jer.* 5, 14; 23, 29); es omnipotente (*Sab.* 18, 14), eterna (*Is.* 40, 8); es el mensajero que ejecuta las órdenes de Dios (*Is.* 9, 7; 55, 10-11; *Sal.* 147, 15-18; *Sab.* 18, 14-16); es la portadora de salvación (*Sal.* 107, 20; *Sab.* 16, 12) y de vida (*Sab.* 16, 26); es la exterminadora de los egipcios (*Sab.* 18, 14-16) y de los impíos cananeos (*Sab.* 12, 9).

No se trata aquí de hipostasis sino únicamente de energicas personificaciones poéticas que intentan poner de relieve el poder y la voluntad salvadora de Dios: ello también en *Sab.* 18, 14 ss., donde además se atribuye poéticamente a la palabra divina lo que en otras partes se atribuye al mismo Yavé (*Ex.* 11, 4; 12, 12.27.29) o al ángel exterminador (*Ex.* 12, 23).

Un sentido profundo de la trascendencia divina indujo a los rabinos palestinos (en el tiempo de N. S.) a reemplazar la mención de Dios por la de varias de las manifestaciones divinas, y en particular por la de la palabra o *Memrâ*. La interpretación de la *Memrâ* rabinica oscila entre dos extremos: simple hecho de lenguaje o bien hipostasis. Los intelectuales modernos (v. Hamp., D. Middleton) prefieren interpretar la *Memrâ* como

una personificación poética sobre la línea de la palabra divina en la literatura sapiencial.

La gnosis pre cristiana de Asia y de Egipto, contaminada de sincretismo, agregó diversas nocións míticas a la palabra hipostatizada, inspirada en la filosofía platónica y estoica.

En el Nuevo Testamento la Palabra o Logos designa ante todo la Sagrada Escritura en su conjunto (*Jn.* 10, 35; *Heb.* 2, 2; probablemente *Mc.* 7, 13; *Mt.* 15, 6).

En los *Actos*, el mensaje evangélico, que es designado no menos de doce veces como Palabra divina por excelencia (λόγος es fórmula abreviada de λόγος τοῦ Θεοῦ o Κριός; *Act.* 4, 2 ss.), manifestada por medio de Cristo (*Act.* 10, 36; cf. *Heb.* 1, 1; *Jn.* 3, 34), había ya sido, en cuanto Palabra divina, el mensaje de la antigua alianza (*Act.* 4, 4; 8, 4; 10, 44, etc.).

S. Pablo expresa habitualmente el mensaje cristiano con el término εὐαγγέλιον, y también con el λόγος, λόγος τοῦ Θεοῦ y λόγος τοῦ Κριός (*I Tes.* 1, 6.8; 2, 13; *II Tes.* 3, 1; *Gál.* 6, 6, etc.); cf. *Sant.* 1, 21 ss.; *I Pe.* 2, 8; 3, 1.

En S. Juan el Logos indica las más de las veces la palabra viva de Cristo (*Jn.* 5, 24; 8, 43, etc.), llena de autoridad, como idéntica a la del Padre (14, 24; 17, 14-17, etc.). Particularmente en S. Juan, Logos es el mismo Cristo: implícitamente en la expresión «permaneced en la palabra» (*Jn.* 8, 31; *I Jn.* 2, 14), que corresponde a la otra: «permaneced en Jesús» (toda la *I Jn.*; *Jn.* 6, 56; 15, 4.7.9.10), y explícitamente en tres pasajes: *Ap.* 19, 13; *I Jn.* 1, 1; *Jn.* 1, 1.14.

Ο λόγος τοῦ Θεοῦ (*Ap.* 19, 13). Según la interpretación tradicional, describe la naturaleza íntima de Cristo. Revelador del Padre y Juez supremo (cf. vv. 15.21).

Ο λόγος τῆς Ζωῆς (*I Jn.* 1, 1). Es el Cristo histórico, cuya Divinidad, conocida experimentalmente por los Apóstoles, es presentada a los lectores para asegurar en ellos la comunión eclesiástica y divina, participando de la vida divina que está en Él (*Jn.* 1, 4; 11, 25; 14, 6).

Esta definición sintética de Cristo se ilustra con la luz del prólogo, síntesis temática del IV Evangelio.

Llémase Logos a Cristo con motivo de su oficio antes de la creación, en cuanto Pensamiento del Padre (*Jn.* 3, 13; 6, 33-62; 8, 23-58; 16, 28; 17, 5.24), en una sublimación y reemplazamiento de la Sabiduría del A. T. (*Eclo.* 1, 4.9; 24, 3-6; *Prov.* 3, 22-26), y además por su oficio durante la creación (cf. *I Cor.* 7, 6; *Col.* 1, 16), que es una alusión

a la Palabra creadora (*Salmo* 33, 6; *Eclo.* 42, 15; *Sab.* 9, 1); luego por su oficio de *Revelador* de la naturaleza íntima del Padre a través de la Encarnación revestida de gloria trascendente (*Jn.* 12, 44-46; 14, 9; *II Cor.* 4, 5; *Col.* 1, 15; *Heb.* 1, 3), y en fin porque suplanta a la ley mosaica con una nueva Palabra, la Revelación Cristiana.

Por consiguiente, la formulación del Logos en San Juan procede del Antiguo Testamento y presenta de un modo perfecto al preexistente Hijo de Dios, tal como él mismo se reveló a los hombres desde su Encarnación. [A. R.]

BIBL. — O. PROCKSCH - G. KITTEL, s. v., en *ThWNT.* IV, pp. 89-140; H. RINGGREEN, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatation of divine qualities and functions in the Ancient Near East*, Lund 1947; R. TOURNEY - A. BARUCH - A. ROBERT - J. STARCKY - C. MONDSERT, s. v., en *DBS*, V, col. 425-97 (con bibl.); \* B. CELADA, *Resonancias del Logos en todos los tiempos*, en *CB* (1944).

LOGUIA. — v. Mateo.

LOT. — v. Abraham.

LUCAS. — Es el autor del tercer Evangelio y de los *Actos* (v.) de los Apóstoles. San Pablo lo distingue de los judíos (*Col.* 4, 10 ss.); su propio nombre lo revela como gentil: λογκᾶς = λογκανός o λογκίος. Si es legítima la transcripción del códice D en *Act.* 11, 28; σιναϊατριμένων δέ ήμων (cf. San Agustín, *De serm. Dom. in monte*, 2, 17, 57), Lucas era ya cristiano por los alrededores del año 41. No vió a Jesús (cf. *Lc.* 1, 2).

Era de Antioquía de Siria: cf. los Prólogos a los Evangelios, que lo llaman «discípulo de los Apóstoles y de Pablo». Acompañó a éste en el segundo viaje (49-53) desde Tróade hasta Filipos (*Act.* 16, 10-37), donde es posible que se quedase (*Ibid.* 16, 40) para volverse a juntar con el Apóstol hacia el fin del tercer viaje (que duró desde el 53 hasta el 58), quedándose a su lado hasta Jerusalén (*Ibid.* 20, 5-21, 18).

Permaneció con él en la prisión de Cesarea (*Act.* 24, 23), en el complicado viaje de Cesarea a Roma (*Ibid.* 27-28) y durante el primer cautiverio romano (cf. *Col.* 4, 14; *Fil.* 1, 24).

La manera cómo termina el libro de los *Actos* hace suponer que Lucas no permaneció de continuo al lado de Pablo. Con seguridad, no estuvo presente a la conclusión del proceso y a la consiguiente liberación (*II Tim.* 4, 16). Pero volvemos a verlo junto al amado maestro en el segundo encarcelamiento romano (*II Tim.* 4, 11), y es casi cierto que no lo abandonó hasta el lugar del suplicio (cf. los *Actos de Pablo* del s. II).

El resto de la vida de Lucas está envuelta en la oscuridad. Unos lo hacen ir a Francia, a Dalmacia, a Italia y a Macedonia (Epifanio); otros a la provincia romana de Acaya (cf. los cit. Prólogos) y a Beocia (Jerónimo); otros al Egipto superior (Simón Metafraste) o a Bitinia (Isidoro, Bertario; Mart. Rom.). Es asimismo desconocido el género de martirio, si es que fué mártir, conforme a la veneración que le tributa la Iglesia el 18 de octubre. Son muchos los lugares que se glorían de poseer su cuerpo, y lo más probable es que descansen en la iglesia benedictina de Santa Justina de Padua.

Es cierto que Lucas fué médico (*Col.* 4, 14); los antiguos lo tuvieron por pintor, sobre todo de María (Teodoro el Lector, Simón Metafraste). Es el primer historiador de la Iglesia naciente. Los escritores antiguos están de acuerdo en atribuir a Lucas el tercer Evangelio, del que dicen que refleja la predicación de Pablo (Prólogos, Ireneo, Tertuliano, Fragmento muratoriano, Orígenes, Eusebio). El examen interno confirma hasta cierto punto esta atribución.

a) Es muy grande la semejanza entre el tercer Evangelio y el epistolario paulino para que sea casual. En Lucas encontramos amplitud de miras y comprensión en orden a la vocación universal a la fe y a la salvación, que son una de las características del «evangelio paulino». Junto a la cuna de Jesús anuncian los ángeles la paz «a los hombres de buena voluntad» (2, 14); el anciano Simeón ve en el Niño divino un faro destinado a iluminar a los gentiles (2, 32); el mismo concepto en Juan Bautista (3, 6). Idéntica enseñanza puede deducirse de la genealogía (3, 23-38). Desde la primera predicación en la sinagoga de Nazaret hasta las últimas palabras de Cristo, el Evangelio de Lucas insiste en la penitencia y en el perdón de los pecados para todas las gentes (cf. 4, 24-28 y 24, 64 ss.). Verdaderamente puede llamarse a este evangelio el evangelio de los pecadores y de los pobres desheredados, y a Lucas el escriba «mansuetudinis Christi» (Dante, *De Monarchia*, I, 16).

b) El hagiógrafo del tercer Evangelio aparece como una persona de gusto y de cultura. Afloran a cada momento el artista y el literato. Aun cuando Lucas se sirve de la «*koiné*», se ve que la maneja con desenvoltura, y a veces se permite incluso cierta elegancia buscada, como en el Prólogo (1, 1-4). Si se compara bajo este aspecto el tercer Evangelio con el segundo, salta a la vista la superioridad

estilística de Lucas, así como la variedad y el grecismo de su vocabulario.

c) Además de esto, el escritor y médico se hace más sensible al empleo de términos más apropiados, tomados del arte de la medicina, cuando habla de enfermedades y de enfermos, como lo han observado los más celebrados críticos modernos, tales como un Harnak (A. Vaccari).

Lucas escribió su Evangelio antes que los *Actos*, los cuales son como una continuación de aquél (*Act.* I, 1), y por tanto antes del primer encarcelamiento del Apóstol (63 desp. de J. C.), con el que termina aquel libro, hacia el año 60.

He aquí su esquema. Tres partes, después de un breve prólogo: *Infancia, Vida pública, Pasión y Resurrección*.

Prólogo (11-4): método seguido en la composición del Evangelio.

1. *Infancia* (1, 5-52). — El arcángel Gabriel anuncia a Zacarías el nacimiento del Precursor, y a María el del Mesías (1, 5-38). Hallándose Nuestra Señora en casa de Isabel, nace Juan y es circuncidado (1, 39-80). Nace Jesús en Belén, es adorado por los pastores, circuncidado, presentado en el Templo (2, 1-40). A los doce años se demora en el Templo, pero vuelve inmediatamente a Nazaret (2, 41-52).

2. *Vida pública* (cc. 3-21). — Predicación del Bautista y bautismo de Jesús (3, 1-22). Genealogía humana de Cristo por vía ascendente hasta Dios (3, 23-38). Victoria contra las tres tentaciones diabólicas que sucedieron al ayuno de los cuarenta días (4, 13). Después de ello inaugura su ministerio público.

a) En Galilea (4, 14-9, 50). — Jesús inicia la predicación y los milagros en Nazaret, y de aquí pasa a Cafarnaúm (donde cura a la suegra de Simón) y a toda Galilea. Después de la pesca milagrosa llama a Simón, a Santiago y a Juan a que le sigan; cura a un leproso (4, 14-5, 16). Pronto surge un conflicto con escribas y fariseos porque perdonan los pecados (al paralítico descolgado desde el techo), come con los publicanos (almuerzo en casa de Leví), no obliga a ayunar a sus discípulos, permite que trabajen en día festivo (recogen espigas!), él mismo viola el sábado obrando milagros (5, 17-6, 11). Ello no obstante, Jesús no desiste del anuncio solemne del nuevo reino, y así, habiendo elegido a los doce Apóstoles (6, 12-16), pronuncia el famoso *sermón* (v.) de la Montaña (6, 17-49); se muestra como verdadero salvador de los humildes ante el siervo del centurión, el hijo de la viuda, la pecadora anónima (7-8, 3); expone dos pará-

bolas y realiza cuatro milagros (8, 4-56). Respecto de los Apóstoles, los envía a una misión de prueba, confirma su fe con milagros (multiplicación de los panes, transfiguración, curación del lúmático), provoca la confesión de Pedro, y así los dispone a acoger las dos profecías de la próxima pasión y las amonestaciones sobre la humildad y la tolerancia (9, 1-50).

b) Caminando hacia Jerusalén (9, 51-19, 28). — El verdadero espíritu de Cristo consiste en la mansedumbre (para con los samaritanos que le niegan hospitalidad), en la plena y pronta abnegación, en el celo desinteresado (misión de los 72 discípulos), en el amor al prójimo (parábola del buen samaritano), en la vida contemplativa (María y Marta), en la oración (Pater noster) confiada y perseverante (9, 51-11, 13). Jesús extiende un apremiante requerimiento contra los fariseos (11, 4-54). Inculca las disposiciones necesarias para tomar parte en el reino de Dios: sinceridad (no la hipocresía), confianza plena (no miedo), huida de la avaricia (parábola del rico necio), abandono en la Providencia (dejando preocupaciones terrenas), vigilancia (parábolas del ladrón y del mayordomo), espíritu batallador (señales del «tiempo»), penitencia (parábola de la higuera estéril), caridad comprensiva (curación de la mujer encorvada), perseverancia (parábola de la semilla y de la levadura): 12-13, 21.

Después de haber declarado que el camino que lleva a la salvación es estrecho, Jesús se ríe de las amenazas de aquella «raposa» de Herodes, y se lamenta del endurecimiento de Jerusalén (13, 22-35). Habiendo sido invitado a comer por un fariseo de elevada posición, recomienda la humildad y la obediencia respectivamente con las parábolas de los puestos en la mesa del gran banquete; hallándose ya afuera, explica cómo la imitación de sus ejemplos está condicionada por el desprendimiento completo y por la aceptación de la «cruz», confirmando esta doctrina con las parábolas de la torre, de la guerra y de la sal (c. 14). Jesús revela la ternura de su corazón para con los pecadores mediante las tres «parábolas de la misericordia»: la oveja extraviada, la dracma perdida, el hijo pródigo (c. 15). Siguen varios avisos sobre el uso de la riqueza (parábolas del administrador infiel y del rico Epulón), sobre la condenación del escándalo, sobre el perdón fraternal, sobre el poder de la fe, sobre la humildad práctica (16-17, 10).

Cuando curó a los diez leprosos, Jesús recomendó la gratitud hacia Dios, sumo bienhechor, tomando pie del décimo beneficiado

con el milagro; declara que el reino de Dios ya ha venido y predice a los discípulos las persecuciones que les esperan por parte de la sinagoga, y la destrucción de Jerusalén (17, 11-18, 8). En las cercanías de Jerusalén acoge amablemente a los niños; denuncia los peligros de las riquezas (episodio del joven rico) y promete a los generosos una recompensa incomparable; por tercera vez predice las circunstancias de su pasión (18, 15-34). En Jericó: a la entrada restituye la vista a un mendigo ciego; dentro ya, convierte al publicano Zaquero, y estando ya afuera, relata la parábola de las minas (18, 35-19, 28).

c) En Jerusalén (19, 29-21, 38). — Jesús hace su entrada triunfal en la ciudad santa a caballo sobre un pollino, entre los vitores de la turba entusiasta del Mesías. Poco antes había llorado por esta ciudad, previendo su ruina a causa de su ceguera. Habiéndose dirigido al Templo, arroja de la «casa de oración» a los sacrilegos mercaderes (19, 29-46). Los adversarios de siempre toman ocasión de ahí para provocar la última polémica: ante la sospecha de una usurpación, Jesús les impone silencio mediante el dilema sobre el bautismo de Juan, y, bajo el velo transparente de los colonos perversos, los amenaza con la reprobación; también con motivo de la cuestión sobre el tributo al César les hace callar con una respuesta perentoria; luego, a propósito de la resurrección de los muertos, confunde fácilmente a los materialistas saduceos con las Escrituras en la mano; finalmente arremete contra los escribas vanidosos y parásitos y contrapone el ejemplo de la modesta y generosa viuda (20-21, 4). Respondiendo a una pregunta referente al desmoronamiento del Templo, Jesús exhorta en primer lugar a la constancia en la fe, y de ahí toma pie para volver a hablar de la destrucción de Jerusalén, concluyendo con un llamamiento a la vigilancia en espera del Hijo del hombre (21, 5-38).

### 3. Pasión y Resurrección.

a) Pasión y muerte (cc. 22-23). — Preludio; la muerte de Cristo es decretada por el sacerdote, de acuerdo con el apóstol traidor (22, 1-6). Durante la última cena Jesús instituye la Eucaristía, recomienda una vez más la humildad a sus discípulos, garantiza la infalibilidad y la supremacía de Pedro (22, 7-38). En Getsemani ora y suda sangre, hasta que, abandonado de todos, cae en manos de los esbirros guiados por Judas (22, 39-53). Llévano ante el sumo pontífice Caifás, lo niega Pedro tres veces, lo escarnece la soldadesca durante la noche, y al amanecer lo con-

dena a muerte el sanedrín. Es llevado a Pilato, que lo reconoce inocente y lo manda a Herodes, que se burla de él y se lo devuelve a Pilato, el cual, cediendo ante el criterio del populacho alborotado, ratifica la sentencia capital (23, 1-25). Jesús, cargado con el madero, ayudado del Cireneo y llorado por unas piadosas mujeres, llega al Gólgota, donde es crucificado en medio de dos ladrones y muere perdonando a los verdugos deicidas. José de Arimatea provee a su sepultura (23, 26-56).

b) Resurrección (c. 24). — En la madrugada del domingo las piadosas mujeres hallan vacío el sepulcro, reciben de los ángeles la noticia de la resurrección del Maestro y se la comunican a los discípulos, que se muestran escépticos (24, 1-12). Jesús se aparece primamente en forma de peregrino a los discípulos que iban a Emaús, y luego a todos los discípulos reunidos en el cenáculo, a quienes encomendó la misión de ser «testigos» suyos en el mundo (24, 13-49). Y yendo a las afueras, sube hacia el cielo (24, 50-53).

«El mismo Lucas nos dice (1, 3) que investigó y tomó informaciones sobre los hechos de Jesús entre los que habían estado presentes. Entre estos informadores puede apreciarse, especialmente en los primeros capítulos, la suave voz de la misma Madre de Jesús (cf. 2, 19.51). Con tales investigaciones y de tan puras fuentes alcanzó Lucas tal abundancia de noticias

llegadas a nosotros únicamente por conducto de él, que casi la mitad de su evangelio (514 v. entre 1.151) no se halla en los otros: cerca de un tercio de los milagros y tres cuartos de las parábolas (18 entre 24) que relata son exclusivamente propias de él. Entre las fuentes escritas que utilizó figura ciertamente S. Marcos, a quien siguió en tres largos rasgos de la vida pública del Señor: 4, 31-6, 19 (Mc. 1, 21-3, 19); 8, 4-9, 50 (Mc. 4, 1-9, 40); 18, 15-21, 38 (Mc. 10, 14-13, 37), y la fidelidad con que refiere lo sustancial, aun imprimiendo en ello su impronta personal en cuanto a la elección, a la dicción y al orden, es para nosotros una garantía de su sinceridad en la utilización de las otras fuentes no escritas o perdidas. Mas si el evangelio de Lucas no recibió de S. Pablo su primer empuje, recibió de él al menos su característica: la universalidad de la religión, la salvación abierta a los paganos, la inagotable misericordia divina.» (A. Vaccari.)

Lucas escribió para los gentiles convertidos y dedicó su escrito a un valiente y noble cristiano llamado Teófilo.

[G. T.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *Ev. selon St. Luc.*, 3.ª ed., París 1927; L. MARCHAL, en la *Ste Bible* (ed. Pirot, 10), París 1946, pp. 1-292; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 189-284. \* J. M. BOWER, *Autenticidad de Lc. 9, 54-56.*, en *EstE* (1953), p. 27 ss.

LUCIANO. — v. Griegas (Versiones).



# M

**MACABEOS (I y II libro de los).** — Por el sobrenombre (*Macabeo*, explicado como equivalente a *Marillo* o también, y quizás más acertadamente, a *Designado* o *Designación de Yavé*, suponiendo que hay en hebreo un *maqabhiyahū*, de *nāqab*) Macabeo, principal promotor de la revuelta antiseléucida, se llaman libros de los Macabeos los escritos canónicos que relatan esa lucha o los hechos con ella enlazados. Por extensión emplease también el término para todos los miembros de la familia del sacerdote Matatías y para los otros personajes que se destacan en el relato (cf. los siete hermanos Macabeos).

La Iglesia sólo reconoce dos libros inspirados, que forman parte de los deuterocanónicos porque faltan en el canon hebreo, y por lo mismo en casi todas las confesiones acatólicas. Los dos libros no constituyen una obra única, y es muy probable incluso que sean enteramente independientes entre sí. El primero comprende un período de cerca de 35 años, desde la expedición a Egipto de Antíoco IV con una breve referencia a su sucesión en el reino, hasta el asesinato de Simón, hijo de Matatías; el segundo abarca solamente unos cinco años, desde la misión de Heliodoro hasta la victoria sobre Nicano.

El I *Mac.* se divide fácilmente según los diferentes protagonistas. En la introducción (1, 1-2, 70) se alude a las causas de la insurrección, presentando el propósito de Antíoco IV de helenizar a los judíos (1, 11-64), y luego se describen las primeras resistencias de algunos grupos judíos, especialmente de Matatías y sus cinco hijos (2, 1-70). Sigue el relato de la revuelta dirigida por Judas Macabeo (3, 1-9, 22), que derrota a Apolonio (3, 10-12) y a Serón (3, 13-26), oficiales subalternos del reino seléucida. Su fama crece con la victoria de Emaús (3, 38-4, 25) y de Betsur (4, 25-35), que permitieron la nueva consagración del Templo, anteriormente profanado por los paganos (4, 36-61). Siguen las batallas contra las

poblaciones vecinas (5, 1-68) y contra Lisias (6, 18-63). Después de la muerte de Antíoco IV (6, 1-17), Judas, victorioso contra los ejércitos de Demetrio I (7, 1-50), se alía con los romanos (8, 1-32) y muere poco después en el combate (9, 1-22).

Sucede al frente de la lucha su hermano Jonatán (9, 23-12, 54), que lucha con resultados favorables contra Bárquides (9, 23-73), llega a negociaciones ventajosas con el pretendiente Alejandro Bala (10, 1-66), se ofrece al nuevo pretendiente Demetrio II (10, 67-85) y ocupa a Ascalón (10, 86-89), mientras es derrotado Alejandro por Demetrio (11, 1-19), que se muestra generoso con Jonatán (11, 20-27). Luego viene una breve relación de la actividad diplomática. Jonatán reconoce al nuevo rey Antíoco VI, sostenido por Trifón (11, 38-74), y renueva la alianza contra los romanos y los espartanos (12, 1-23). Después de otros éxitos contra Demetrio y contra las ciudades filisteas (12, 24-38) es hecho prisionero por Trifón (12, 39-53).

Simón (13, 1-16, 24), que sucedió a su hermano, una vez rescatado de Trifón, que había muerto a Jonatán (13, 1-30), se pone en relación con Demetrio II (13, 31-40) con el intento de alcanzar la máxima independencia de la Judea (13, 41-14); renueva la alianza con los romanos y con los espartanos (14, 16-24) y goberna de tal forma que se granjea la gratitud de sus súbditos (14, 25-49). El nuevo rey Antíoco VII intenta reivindicar sus derechos sobre Judea (15, 1-36), mas su expedición fracasa (15, 37-16, 10). Después de narrarse el asesinato de Simón, cometido por su yerno Tolomeo (16, 11-22), se alude al gobierno de su hijo Juan Hircano (16, 23 s.).

Entre los libros históricos de la Biblia, el I *Mac.* es el que mejor corresponde al concepto de la moderna historiografía. Aunque no disimula su entusiasmo por la actividad de los insurrectos y el fin religioso de la obra, el autor se basa en excelentes fuentes históricas

y en el conocimiento directo de muchos episodios. Con un raro sentido histórico inserta importantes documentos oficiales transcribiéndolos fielmente (5, 10-13; 8, 23-32; 10, 18 ss. 25-45; 11, 30-37; 12, 6-23; 13, 36-40; 14, 27-45; 15, 2-9.16-21). Su credibilidad está garantizada; mas no debe olvidarse el particular punto de vista que le induce a proferir juicios incompletos y unilaterales sobre enemigos del pueblo hebreo (cf. los perfiles de Alejandro Magno y Antíoco IV). En cambio es muy valiosa su precisión en los datos cronológicos y topográficos.

Esta última característica, juntamente con la viveza del relato, es indicio de que el autor es un palestino contemporáneo que gozaba de una posición ventajosa en los ambientes jerosolimitanos. Muchos exegetas lo creen un fariseo o al menos un asideo, mas no se impone tal deducción con el examen interno. Indudablemente era favorable a los Macabeos y a la dinastía asmonea, y estaba dotado de espíritu profundamente religioso, aun cuando evita cualquier digresión parenética o religiosa. Ello se infiere del modo que tiene de concebir la historia, cuyo primer autor se considera que es Dios, a quien nunca nombra, por un religioso respeto. Su nombre está reemplazado por el pronombre personal, y más frecuentemente aún por el vocablo «cielo».

Es imposible precisar la fecha de composición del libro. Como límites máximos pueden señalarse los años 135 y 63 a. de J. C. El primero, como *terminus ante quem*, es reclamado por la breve noticia sobre el gobierno de Juan Hircano, que comenzó justamente en ese año; la segunda fecha, como *terminus post quem*, está sugerida, por no decir impuesta, por la actitud de admiración y de estima hacia los romanos (8, 1 ss.), ya que tal simpatía y la esperanza en su ayuda son inconcebibles en un judío después de la ocupación de Jerusalén y de la profanación del Templo por parte de Pompeyo Magno (63 a. de J. C.). Por otros indicios (cf. 13, 30; 16, 2 ss.), y especialmente por el hecho de presentarse el autor como testigo ocular, puede restringirse tal período a los años 135-100, considerando como más probables los primeros años del reinado de Juan Hircano, o sea hacia el año 130 a. de J. C.

El libro fué escrito en hebreo, o por lo menos en lengua semita, como se deja traslucir en el sentido. Orígenes (en Eusebio, *Hist. ecc.* VI, 25, 2) trae incluso su título en hebreo. Ahora sólo tenemos el texto griego, ordinariamente bien conservado en los diferentes códices y en las traducciones que de él tienen

su origen, entre las cuales es notable la *Vetus Latina*, de que existen diferentes *recensiones* con diferencias muy sensibles.

El II Mac. en el prefacio del autor (2, 19-32) se presenta como un extracto de los cinco libros históricos de Jasón de Cirene, y antes de ello figura una colección de documentos particulares (1, 1-2, 18).

El libro puede dividirse en dos grandes secciones (3, 1-10, 9 y 10, 10-15, 37). En la primera están contenidos los acontecimientos anteriores a la purificación del Templo, o sea la misión de Heliodoro (3, 1-40), las intrigas de los sumos sacerdotes de Jerusalén (4, 1-20), la persecución de Antíoco IV (5, 1-10), que profana el Templo (5, 11-26) y se ensaña contra los que se mantienen fieles a la ley mosaica (6, 1-7, 42), la derrota de Nicanor (8, 1-36), la muerte de Antíoco (9, 1-29) y la purificación del Templo (10, 1-9). En la segunda sección se relatan las diferentes luchas de Judas contra los pueblos cercanos (10, 10-38) y contra Antíoco V (11, 1-13, 26), y finalmente el libro se extiende en la descripción de la misión de Nicanor (14, 1-14), su amistad con Judas (14, 15-25), su acción contra éste (14, 26-38), y, tras el episodio del suicidio de Raca (14, 37-46), su muerte (15, 1-36). Los vv. 15, 37-39, constituyen un breve epílogo.

Pese a las numerosas conjeturas, no se ha logrado saber nada en torno a Jasón de Cirene, de quien no aparecen noticias dignas de mención, fuera de las pocas palabras del autor del II Mac. Por lo mismo no podemos formarnos una idea exacta acerca de la relación que media entre el escrito detallado del desconocido escritor judío-helenista y nuestro libro. El II Mac. difiere mucho del primero. En primer lugar el segundo fué escrito en griego y en un estilo ampuloso y rebuscado, con evidentes señales de preocupación por el efecto. Se trasluce la retórica, que a veces hace difícil y ardua la lectura y casi imposible la traducción. Los vocablos raros, el énfasis, los parangones audaces y bien estudiados, todo ello delata las ansias constantes del autor por conseguir una obra literaria. El amaneramiento es evidente incluso en la disposición de la materia. Aparte esas particularidades puramente estilísticas, nótanse otras que no menguan su credibilidad histórica, pero que hacen muy difícil su exégesis. El autor se deleita con relatos milagrosos, se complaice en los números hiperbólicos y muestra una constante preocupación teológica para explicar los padecimientos del pueblo. Pasa por alto los datos geográficos y cronográficos y reduce a su mínima

expresión el uso directo de documentos oficiales (cf. 9, 19-27; 11, 17-38). Su pensamiento va dirigido a la santidad del Templo y de la Ley. Así, mientras el *I Mac.* prefiere describir la historia militar y política, este otro se demora en relatar la protección divina en favor del Templo (3, 24 ss.) y los actos de heroísmo individual en homenaje de las prescripciones legales (6, 18-7, 42).

No obstante, y pese a diferencias tan radicales, ambos libros coinciden en los elementos esenciales de la materia que les es común, confirmándose mutuamente, pues no es completamente seguro que haya entre ellos dependencia literaria. De un modo especial el segundo completa al primero con valiosas informaciones acerca de los partidos de Jerusalén y de la actividad, muy poco digna, de algunos sumos sacerdotes. Por eso tiene una gran importancia, aun históricamente considerado, y es riquísimo en enseñanzas teológicas. La creación de la nada (7, 28) y la resurrección de los cuerpos (7, 11 s.; 14, 46) están en él afirmadas con una claridad que en vano se buscará en otros libros del Antiguo Testamento. Otras verdades, como el sacrificio por los difuntos, la eficacia de la oración de los santos por los vivos (cf. 12, 43 s.; 15, 12-16), constituyen preciosas novedades en la revelación.

No se conoce el año en que fué compuesto el libro. Si Jasón recibió sus informes por vía oral, no nos está permitido pensar en una fecha muy posterior al 161-160 a. de J. C., o sea después de la muerte de Antíoco V. Y más delicada aún es la cuestión de la época del autor del epitome, sobre la cual parece que debe excluirse la posibilidad de que fuera un año posterior al 63 a. de J. C., a causa de la noticia que se da en 15, 37; y el *terminus post quem* puede fijarse en el 124 a. de J. C. (cf. 1, 9). Por consiguiente, la fecha más probable debe de encajarse hacia el 160 a. de Jesucristo.

[A. P.J.]

BIBL. — F. M. ABEL. *Les livres des Macabées*. París 1949; A. PENNA, *I e II Maccabei*, Torino 1952; J. P. DE URBEL. *Levendo la Bibbia. Libro de los Macabeos*, en *Cons.* (1955), nov.-dic.

**MACABEOS (III y IV libro de los).** — v. *Apócrifos*.

**MACABEOS y Asmoneos (Historia).** — La denominación de Macabeos proviene del hecho de haberse extendido a toda la familia el sobrenombre de Judas, hijo tercero de Matatías (165-160 a. de J. C.). La gesta de los Macabeos halló un eco muy débil, y a veces falso, en los historiadores paganos. En cambio

proveyó de tema a los dos libros del mismo nombre (v.), del primero de los cuales depende en gran parte Flavio Josefo.

Es poco lo que se sabe del sacerdote Matatías (*I Mac.* 2, 1-70), a quien se debe el comienzo de la insurrección. Al morir él encendió la dirección militar a su hijo Judas (*Ibid.* 3, 1-9, 22; *II Mac.* 8, 1 ss.), que llevó a cabo afortunadas empresas guerreras contra los diferentes contingentes de los seléucidas enviados a Palestina. Le fué dado purificar el Templo (v. *Antíoco Epifanes*), que los paganos y los judíos helenizantes habían profanado, y formalizar una alianza con Roma, pero prácticamente, al morir en la batalla, dejó a Judea bajo el dominio seléucida y al Templo en manos de sacerdotes helenizantes, mientras sus partidarios se veían constreñidos a refugiarse en el desierto. Su hermano menor, Eleazar, le había precedido en la muerte (*I Mac.* 6, 43-46).

Simón, uno de los tres hermanos sobrevivientes, siguió siendo el consejero moral y dirigente político, según la voluntad de su padre (*Ibid.* 2, 65), mientras que Jonatán asumió la herencia de Judas en la lucha contra la tiranía extranjera. Juan, al parecer, estaba encargado de los servicios de alojamiento, pero fué muerto de repente en una emboscada por una tribu nabatena (*Ibid.* 9, 35 ss.). Con el favor de las continuas luchas intestinas del reino seléucida, después de la muerte de Antíoco IV, Jonatán (160-142 a. de J. C.), valiéndose de su astucia y mostrando grandes ánimos, no deseó las ocasiones que se le brindaron para establecer alianzas diplomáticas, con lo que logró debilitar considerablemente el prestigio seléucida en Judea. Consiguió numerosas concesiones y exenciones económicas; fué investido del sumo sacerdocio (*Ibid.* 10, 20) y en la práctica gobernó en Judea. Con todo, no logró eliminar la guarnición siria en el Acre de Jerusalén. Fué capturado traidoramente por Trifón, a quien hizo frente inmediatamente Simón, que resultó finalmente habiendo sustituido a su hermano.

Simón (142-135 a. de J. C.) llevó a término la obra de Judas y de Jonatán. En primer lugar trató de pactar con Trifón, quien lo despidió con la promesa de poner en libertad al prisionero, y luego se puso al lado de Demetrio II, el cual se apresuró a otorgarle las máximas concesiones. Ahora estaba ya casi enteramente desvanecida la soberanía seléucida. En 142-141 el pueblo se consideró como formalmente libre e independiente (*I Mac.* 13, 41 s.). El 23 del mes de Iijar (mayo) del 141 se rindió incluso la guarnición del Acre, que

hacía largo tiempo estaba aislada. Esto era la plena independencia reforzada con las relaciones diplomáticas (*Ibid.* 14, 16-24; 15, 15-24). Una asamblea popular (*Ibid.* 14, 25-49) confirma las diferentes prerrogativas que se habían acumulado en la familia de los Macabeos, las cuales se comprendían en la suprema autoridad civil (sin el título de rey) y religiosa. Antíoco VII Sidetes trató de anular la nueva situación que se había creado en Judea, mas su intervención tuvo por resultado un fracaso (*Ibid.* 15, 25-16, 10). Simón fue asesinado por un yerno suyo, un tal Tolomeo, a quien se había encomendado la fortaleza de Doq en el monte de la Cuarentena, junto a Jericó. No obstante la larga y minuciosa preparación del delito, el asesino no logró tomar la dirección de Judea, ya que fue prevenido por Juan Hircano, a quien Simón, su padre, había encomendado un importante cargo militar (*Ibid.* 13, 53; 16, 3.21 s.).

Con Juan Hircano (135-104) comienza la dinastía que suele llamarse *asmonea*, del nombre de un antepasado de los Macabeos (Fl. Josefo, *Ant.* XII, 265, única fuente por ahora y no siempre digna de crédito). En un principio el joven rey hubo de vencer no pocas dificultades provenientes de Antíoco VII, a quien había llamado el rebelde Tolomeo, e intentaba reafirmar su dominio sobre Judea. Únicamente la preocupación por las fronteras del norte, y tal vez también el miedo a Roma, convencieron al rey seléucida de la conveniencia de pactar con el príncipe asmoneo asediado en Jerusalén. Su largo reinado vió prosperidad y bienestar; la conquista y anexión definitiva de Idumea y Transjordania, a las que se impuso la circuncisión y la religión judaica. En el interior, Hircano se puso en declarada hostilidad con los fariseos, que hasta entonces habían sido los sostenedores de los Macabeos. Los fariseos se oponían especialmente a la unión de la dignidad sacerdotal con la civil, que se había consumado en la casa reinante.

A Juan Hircano sucedió su primogénito Aristóbulo I, que murió en breve (103-102) y sin hijos. Su esposa Alejandra puso en libertad a tres de sus cuñados que todavía vivían y adjudicó el sumo sacerdocio al mayor de ellos, con quien probablemente se casó la reina. Este hijo de Hircano se llamaba Jonatán (Jánneo, en abreviatura) y, en forma helenista, Alejandro. Tomó el título de «rey» y reinó del 102 al 76. Fue un general capaz y despreciador del cansancio, que alcanzó varios éxitos en las campañas de conquista; pero fue cruel y tirano, y en manera alguna digno del cargo

de sumo sacerdote. Estuvo siempre en lucha con los fariseos, a quienes persiguió con tenacidad. Estos llegaron a implorar la ayuda extranjera, faltando a una de sus afirmaciones más tajantes. Demetrio III Euquero derrotó a Alejandro Jánneo en Soquen, pero el peligro de una nueva sujeción a los seléucidas indujo a los fariseos a abandonar a Demetrio, que se retiró disgustado.

El rey continuó en sus empresas y en sus venganzas, y murió asediando una fortaleza de Transjordania (Fl. Josefo, XIII, 395-98).

Su perspicacia y el amor a la monarquía le indujo a aconsejar a su mujer Alejandra Salomé una política de benévolos acercamiento a los fariseos. La capitulación imprevista del rey desarmó a éstos, los cuales le dieron una solemne sepultura e inmediatamente se dispusieron a ponerse bajo el patrocinio de la reina (XIII, 409). Esta reinó durante unos diez años (75-66), y a su hijo Hircano, de índole pacífica y ajeno a toda ambición, lo nombró sumo sacerdote, y trató de arrinconar a su otro hijo, el emprendedor Aristóbulo. Si por una parte la reina se mostró sagaz, por otra sembró las múltiples discordias futuras con su injusta y miópe preferencia por el débil Hircano y con la plena libertad que dejó a los fariseos, y efectivamente su muerte dió comienzo a la guerra civil. Pronto Aristóbulo ganó la delantera a su hermano, quien a los tres meses de reinado se vió forzado a retirarse a la vida privada. Hircano, rechazado por el idumeo Antípatro, cortesano interesado, se refugió cabe el rey Areta, que trató de retenerlo en el trono con las armas, pero no logró conquistar a Jerusalén. Antípatro se dió a negociar con los romanos y consiguió que Pompeyo (antes partidario de Aristóbulo, en el año 65) ahora se inclinase por el débil Hircano. Pompeyo ocupó a Jerusalén en el otoño del año 63 a. de J. C. y puso a Hircano con el título de «etnarcas» sobre Judea, Galilea y algunos distritos de Transjordania e Idumea, pero bajo la vigilancia de Scáuro, gobernador de la nueva provincia de Siria. Para adorar su triunfo llevó consigo a Roma a Aristóbulo y a sus hijos Antígono y Alejandro. Éste consiguió huir durante el viaje, y hacia el año 58 se presentó nuevamente en Palestina, donde reunió el partido que favorecía a su padre. El inepto Hircano acudió al comandante romano Gabino, que cada vez intervino más directamente e incluso en las cuestiones internas. En el 56 apareció otra vez en Judea el propio Aristóbulo con su otro hijo Antígono, pero pronto lo hicieron prisionero.

El idumeo Antípatro, ayudado de su astuto hijo Herodes, contribuyó más que otro alguno a la extinción de la dinastía asmonea. Aristóbulo murió el 63; Hircano II llegó, entre muchas peripecias, hasta el año 30 a. de J. C. A su nieto Antígo, destronado por Herodes en el 37, lo anuló el triunviro Antonio. [A. P.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *Le Judentum avant Jésus-Christ*, 3 a. ed., París 1931, pp. 47-61, 91-108, 131-48; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, ibid. 1952, pp. 130-264, 287-96, 310-44.

**MADIÁN-MADIANITAS.** — El nombre, quizá de origen jorreo, en hebreo es midhján, griego Μαδιάν. Hijo de Abraham y de Quetura (*Gén.* 25, 2), primer padre de los madianitas, pueblo de nómadas, del interior del desierto sirioarábigo (*Gén.* 25, 6), de donde penetran en el territorio de Moab. Aquí son derrotados por Badad, cuarto rey de Edom (*Gén.* 36, 35). Figuran como mercaderes en la historia de José (*Gén.* 37, 28.36) y frecuentemente se les confunde con los ismaelitas, con quienes se unen para el saqueo y para formar caravanas comerciales.

Cuando Moisés iba huyendo de la corte de Egipto, se refugió junto a Jetró (v.), no lejos del Sinaí, entre Edom y Farán, junto al camino de Egipto, y tomó por esposa a su hija Sefora, de la que tuvo dos hijos, Gersón y Eleícer (*Ex.* 2, 14 s.; 18, 1 ss.). La gente de Madián conoce muy bien el camino del Sinaí hacia el norte (*Ex.* 18, 27; *Núm.* 10, 29 ss.).

Los madianitas aparecen de nuevo en 'Arbot Moab, al noreste del mar Muerto, donde son un escándalo para los israelitas. En una lucha que tuvieron contra éstos perdieron cinco jefes presentados como vasallos de Seón, rey de los amorreos (*Núm.* 22, 4.7; 25, 5-15; 31; *Jos.* 13, 21). En los comienzos de la historia de los Jueces, los madianitas, unidos con Amalec y con los Bens Quedem (cf. *Jue.* 6, 3), organizan incursiones periódicas en el territorio de Canán, inundando de carneros y de caballos los campos cultivados. Gedeón los pone en fuga y coge a los jefes madianitas Zebaj y Salmana en Carcor (*Jue.* 8, 1-21).

Madián, como término geográfico (ερες Μαδιάν; LXX, γῆ Μαδιάν), es conocido de Flavio Josefo (πόλις Μαδινῆ), que recuerda el retiro de Moisés junto al mar Rojo (*Ant.* II, 11, 1); de Tolomeo con el nombre de Madiama (*Geogr.* 6, 7, 27); de Eusebio (*Onom.* 124), de S. Jerónimo (*In Is.* 60, 6; *In Ez.* 25) y del Corán, que indican una región y una ciudad de Arabia junto a las costas del golfo de Aqaba. Los árabes sitúan a Madián en Hawra, junto al oasis de el-Bed' o Mogiayer

Shu'aib (nombre que frecuentemente se identifica con Jetró). Además del episodio del suegro de Moisés existen otros indicios de la antigüedad de la instalación de los madianitas en el sur: la unión de los madianitas (para Albright es identidad) con los cusitas o etiopes, provenientes del sur de Arabia y que figuran en la genealogía de Seba y de Dedan (*Hab.* 3, 7; *Ex.* 2, 16; *Núm.* 12, 1); el hecho de que Esa descienda de Madián (*Gén.* 25, 4). Si los madianitas no están expresamente mencionados entre los pueblos que en 732 llevan a Teglafalasar III oro, plata, perfumes y camellos como señal de sumisión, puede admitirse que están sencillamente representados por los habitantes de la ciudad de Haiapa, que aparecen después de los sabeos, y Haiapa corresponde a Esa, que *Is.* 60, 6, une a Madián y a Saba. También aparece algún nombre de los otros hijos de Madián (*Gén.* 25, 4), como Efer, Janoc, Abida (Ibadí de los textos asirios) y Elda en inscripciones sábeomínes y en la toponimia de la Arabia meridional. [F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, p. 285 ss.; W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, (1941), 84, n. 8; H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, Londres 1950, p. 152 ss.

**MAGDALENA.** — v. *Maria (de Betania)*.

**MAGIA.** — v. *Religión popular*.

**MAGNIFICAT.** — Es el cántico pronunciado por la Santísima Virgen cuando fué a visitar a su prima Isabel (*Lc.* 1, 46-55). El título responde a la primera palabra de la versión latina. El tema lo había ofrecido la misma Isabel al saludarla llamándola «Madre de Dios», habiéndola iluminado el Espíritu Santo en el momento en que se presentó la Virgen (*Lc.* 1, 41 ss.).

El *Magnificat* es un himno de alabanza al Todopoderoso por el misterio de la Encarnación que de un modo silencioso se había realizado en el castísimo seno de la Virgen. Desarrolla estos conceptos: a) no obstante la pobreza (ταπείνωσις = *bajeza, miseria*) de su sierva (δούλη = *esclava*), Dios ha obrado en Ella grandes prodigios (Concepción inmaculada, Maternidad divina, Virginidad perpetua, todos los cuales favores «exigían» como secuela la asunción a los cielos), y por eso todas las generaciones la proclamarán «Bienaventurada» (46-48); b) las maravillas obradas en María, como tantos otros favores concedidos por Dios en el decurso de los siglos a sus fieles servidores (= *los que le temen*), ponen

de manifiesto sus tres atributos fundamentales: el poder, la santidad, la misericordia (49-50); *c*) con pormenores tomados de la conducta ordinaria de la Providencia, pónese en evidencia la constante intervención de Dios para proteger a los humildes (= *pobres*) y confundir a los poderosos soberbios (51-53); *d*) el principal beneficiario de tales favores ha sido Israel, con quien Dios ha mantenido todas las promesas hechas a *Abraham* (v.) y a su descendencia, especialmente la que daría origen al Mesías (*Gén.* 12, 3; 22, 17-18; *Gdl.* 3, 16) (54-55).

Las reminiscencias bíblicas en que abunda el *Magnificat*, tomadas de los Salmos, y principalmente del cántico de Ana, madre de Samuel (*1 Sam.* 2, 1-10), han dado ocasión a los críticos para poner en duda la historicidad del documento, que es definido como «un salmo judaico», o bien como «un mosaico de fórmulas preexistentes, reunidas por el evangelista o por el autor de su fuente».

Por lo que a las reminiscencias bíblicas atañe, no es de extrañar que se piense que para los piadosos israelitas era el único alimento del espíritu, de suerte que sus textos les afluían como instintivamente a los labios, siempre que a impulsos de una emoción religiosa se aprestaban a expresar su agradoamiento, o a rogar a Dios como quiera que fuera. Mas por muy evidente que sea el que algunas expresiones sean tomadas de escritos precedentes, el *Magnificat* tiene un tono personalísimo, como se observará principalmente en el v. 48: *ha mirado la humildad de su sierva*, cuyas palabras tienen perfecta correspondencia en la actitud de la Virgen ante el ángel: *he aquí la sierva del Señor* (*Lc.* 1, 33). En otras palabras, sucedió con el *Magnificat* lo que en los tiempos antiguos sucedió con los constructores cristianos que a veces tomaron los ladrillos e incluso piezas de mármol de los templos paganos, mas la Basílica tenía otra alma, otro estilo, otro aspecto.

Al fin del siglo pasado, la influencia principalmente de Loisy (Harnack es más suave) contribuyó a que se intentara enturbiar las aguas en torno a la autora del *Magnificat*, porque se había llegado a descubrir (lo cual había ya advertido Wetstein en 1751) que algunos códices de la antigua versión latina y otros, incluso latinos, de las obras de S. Jerónimo y de Orígenes, ponían en el v. 46 «*Ait Elisabeth*» en vez de «*Ait María*». Como muy acertadamente se ha dicho, se trata de «una extrañeza inspirada por el amor de la novedad». Y efectivamente, los esporádicos e in-

certos testimonios en contra quedan literalmente pulverizados por el unánime testimonio de todos los códices griegos y por el de todas las versiones (coptas, siríacas, latinas). Es también digno de notarse que en el *Magnificat* se evita a propósito la alusión a la esterilidad (*1 Sam.* 2, 5), lo que ciertamente no habría omitido Isabel, ya que también ella era estéril (*Lc.* 1, 37). Y no digamos que en boca de Isabel no habrían tenido sentido alguno las palabras del v. 48: *Todas las generaciones me llamarán bienaventurada*. Por eso el chismorreo de la crítica murió apenas nacido, a lo que contribuyó poderosamente la Pontificia Comisión Bíblica con un decreto del 26 de junio de 1912 (*Denz-U.* 2158).

En la liturgia latina se viene recitando el *Magnificat* desde tiempos inmemoriales en las *Visperas del Oficio Divino*. Hay quienes piensan que fué S. Benito quien lo introdujo, mas el aserto está lejos de ser cierto. [B. P.]

BIBL. — L. C. FILLION, *Vida de N. S. J. C.*, trad. esp., I, Madrid 1942, pp. 208-211, 373-377; M. J. LA GRANGE, *Ev. según s. Luc.*, París 1927, pp. 44-54; F. ZORELL, en *VD.* 2 (1922), 194-199; F. CABROL, *Canones evangélicos*, en *DACL*, II, col. 1997 s. \* J. M. BOVÉR, *El Magnificat, su estructura y su significación mariológica*, en *EstE* (1945), pp. 31-43.

**MAGOS (Los).** — Personajes que acudieron a Belén desde el Oriente, guiados por una estrella, para adorar al Rey de los Judíos (*Mt.* 2, 1-12).

Después de los estudios del P. G. Messina es indudable el lazo que existe entre los Magos y el reformador de la religión iránica, Zaratustra. *Magos* es lo mismo que participantes del don (en el *Avesta*: magavan, moghu), y el don es la doctrina de Zaratustra; o sea que eran partidarios o discípulos de Zaratustra. La tradición literaria que describe a los Magos como astrólogos y adivinos pertenece a época posterior, y debe su origen principalmente a Bolos de Mendes, fundador de la escuela neopitagórica de Alejandría, que se dedicaba a estudiar las actividades mágicas de las piedras y de las plantas. Desde entonces se confundió a los Magos con los caldeos de Babilonia y con los magos egipcios, y por lo mismo se los llegó a considerar como brujos y hechiceros, concepto que tuvo un enorme crédito en el pueblo desde el s. II a. de J. C. hasta la edad media avanzada. Para los tiempos del N. T. cf. *Act.* 13, 6 ss. (el mago Elímas-Bar-Jesús), y 8,9 (Simón el mago, *μαγεύς*). Pero hubo serias protestas desde el s. III a. de J. C. hasta el III desp. de J. C. por parte de escritores bien informados acerca

de los Magos y su doctrina; distinguiéndolos tajantemente de los caldeos (Dinón, Crisóstomo, Porfirio). La mayoría de los escritores cristianos, sobre todo orientales, y entre éstos los sirios (que estaban en contacto más inmediato con los Magos), nos los presentan como imitadores de Zarautra, en oposición a los caldeos y a los sacerdotes egipcios.

Los testimonios históricos y literarios que acabamos de exponer nos inducen a buscar la patria de los Magos en Persia, a la que perfectamente puede referirse el término genérico «Oriente» (*Mt.* 2, 1; cf. *Is.* 41, 2). Algunos Padres pensaron en Arabia, porque interpretaban ciertos textos del A. T. en conexión con la vida del Mesías (*Sal.* 72, 10.15; *Is.* 8, 4). En Arabia piensan también algunos modernos (Lagrange, Lebreton, Prat) como más fácil de identificar geográficamente. Hoy es casi unánime el sentir de los exégetas en considerar la *estrella* como de carácter milagroso, como un meteoro producido directamente por Dios. Las tentativas de Kepler, que veía en ella la unión de Júpiter con Saturno (7 a. de J. C.), o las de otros que han querido reconocer en ella el cometa de Halley (12 a. de J. C.), no pueden adaptarse al texto.

La idea que dispuso a estos Magos a ir en busca del Salvador y a reconocerlo sería la idea del «auxiliador». En el Avesta (v. *Persas*) se da la idea de un auxiliador «Saushjant», tal vez varios, que en las *Gathas* es un personaje histórico, presente y real, mientras que en el Avesta posterior predomina con carácter escatológico. En los escritos medopersas su actividad está encuadrada en el sistema cronológico de los cuatro trimilenios en que se divide la edad del mundo. La finalidad de su aparición es el triunfo definitivo del Bien, o sea del reino de *Ahura-Mazdah* contra el de *Amra-Mainju*. Su nombre es *Astvat-ereta*, «verdad encarnada». Los rasgos del Saushjant están recalados sobre los de los héroes persas del mito; un rasgo mítico totalmente ausente de las *Gathas* es su nacimiento de una doncella que concibe en virtud del semen de Zarautra, custodiado por los reinos en el lago Kajansch, adonde irá a bañarse la jovencita. Por la doctrina cronológica medopersa se sabe que los auxiliadores aparecerán al fin de cada milenio del cuarto período del mundo, y que el primero aparecerá 1.000 años después de Zarautra, y si este último vivió, según la noticia más antigua de Xantos, hacia el 1082 a. de Jesucristo, el Saushjant debía ser esperado hacia el principio de nuestra era. Tales creencias eran conocidas incluso de los cristianos

(principalmente sirios), los cuales, sabiendo y todo que Zarautra no pertenecía al pueblo judío, hacen de él un profeta precristiano y mesiánico. La aproximación del Saushjant al Mesías hebreo la habían iniciado escritores judíos que estaban en contacto con los persas desde el tiempo de Ciro («Oráculos de Isatas»).

«Fue principalmente la doctrina del «Auxiliador» la que formó un puente para unir a los Magos con los judíos y con los cristianos... y la propaganda judía se sirvió de esta doctrina para atraer a los persas a que admitiesen y esperasen lo que admitían y esperaban ellos mismos... Por consiguiente, no había en el mundo gente mejor preparada que los Magos para seguir el llamamiento de los astros hacia Belén» (Messina, p. 95). El texto nada dice del número ni de los nombres, pero la tradición ha señalado el número, oscilando entre los 2 y los 12, si bien el más común es el de 3, deducido del número de los dones. Los nombres Gaspar, Melchor y Baltasar no se remontan más allá del s. IX. Igual incertidumbre reina en torno al tiempo de su llegada, que la opinión más común pone después de la presentación en el Templo. La realza que se ha atribuido a los Magos desde S. Cesáreo de Arlés en adelante, carece de fundamento. Los dones son típicamente orientales. Alguien se sentirá inclinado a ver en el primer don un aroma en armonía con el incienso y la mirra, y no precisamente el oro (G. Ryckmans, en *RB*, 3 [1951] 372-76). [S. R.]

BIBL. — G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933; H. SIMON — G. PRADÓ, *Praefationes Biblicae*, Turín 1947, pp. 381-38; G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, trad. esp., 3.ª ed., Barcelona 1946, pp. 290 ss.; B. GIL, «Cuál fue la ruta de los Magos», en *CAT* (1945), p. 37 ss.; R. FUSTER, «Fue español el oro que ofrecieron los Reyes Magos al Niño D.os?», en *CB* (1945).

**MALAQUIAS.** — Profeta, el último del canon, «sello de los profetas». Profetizó después de la cautividad, durante la dominación persa, cuyo «Pehah», «gobernador», se menciona, y después del restablecimiento del culto en el templo de Zorobabel (*Mal.* 1, 10, 2, 4 ss.; 3, 1, 10). No consta si fué antes, durante o después del retorno de Esdras-Nehemías a Palestina. Las hipótesis oscilan entre el 519 y el 425 a. de J. C.

No es probable que el «Pehah» de *Mal.* 1, 8, sea Nehemías, que rechazó todo donativo (*Neh.* 5, 14-15, 18), y que las oblaciones desechadas (*Mal.* 1, 8, 13, 14) sean las facilitadas por el rey de Persia (*Esd.* 7, 20-26). Eso sería indicio del tiempo posterior a Nehemías y justi-

ficaría incluso el silencio sobre Malaquías en Esdras-Nehemías.

Los abusos de los matrimonios mixtos y de los divorcios pudieron haberse introducido nuevamente aun después de la reforma de Esdras-Nehemías.

El ambiente histórico está caracterizado por el relajamiento general de las costumbres: matrimonios mixtos, divorcios, avaricia, suspensión del pago de los diezmos y de los tributos, pero de un modo especial el abatimiento producido por la miseria, las injusticias sociales, la inferioridad económica-política en comparación con los paganos, la desilusión por un ideal que se creía desvanecido, la falta de confianza en la Providencia, en la bondad y en la justicia de Dios. Sobre todo eran tales los desórdenes de naturaleza religiosa, que se invocaba como remedio la abolición del culto y del sacerdocio. Pero estaba vivo el mesianismo y se esperaba con impaciencia al «Dominador» para el triunfo de la justicia. Israel hacía alarde de sus créditos y caso omiso de sus deberes para con Dios.

No se sabe casi nada de Malaquías. Su nombre en hebr. es *Mal'akhî* = «anuncio de Yavé» o «nuncio mío». Los Setenta traducen por *Ἄγγελος* = «ángel». Los Padres han conservado muchas leyendas sobre Malaquías (cf. por ej. el Seudo Epifanio, *De vitis Prophatarum* 22, PG 43, 412 ss.).

Malaquías está muy versado en las cosas del Templo, del culto y de los sacerdotes. De ahí el que no se pueda excluir el que tenga su origen levítico. Su fiesta es el 14 de enero.

El libro de Malaquías es una refutación de varias murmuraciones del pueblo; predice la oblación de la «minhâh» pura con el correspondiente culto a Yavé por parte de los gentiles (profecía verificada en el sacrificio de la Santa Misa); la venida del «Dominador» y del «Ángel de la Alianza» al Templo; la misión de *Elias* (v.); contiene exhortaciones varias relativas a la indisolubilidad del matrimonio, a la confianza en la divina Providencia, a la santidad del culto, etc.

Puede dividirse en dos partes:

1) 1, 1-2, 16. Dios ha preferido a Israel sobre Edom desde el principio. Por tanto, es injusto el murmurar alegando que no lo ama. En cambio, Él no es amado, honrado y venerado por los sacerdotes, que desprecian el altar de Dios y ofrecen oblaciones desechables, indignas incluso de un *Pehâh* y provenientes de hurto. Por el contrario, el nombre de Yavé es honrado por las naciones con la oblación pura (*minhâh tehôrâh*). El Señor los

castigará cambiando las bendiciones de ellos en maldiciones. Establece la comparación entre los antiguos levitas y los actuales, recordando el ideal del sacerdote. En 2, 10-16, reprende duramente los divorcios y los matrimonios mixtos.

2) 2, 17-3, 22 (*Vulg.* 4, 3). Recrimina las murmuraciones contra la Providencia divina. Dios no es injusto, no prefiere los malos, pero enviará su mensajero para preparar el camino, e «inmediatamente el Dominador y el Ángel de la Alianza» entrará en su Templo para purificar el sacerdocio y el culto y para castigar a los malos. Exhorta a pagar los diezmos y los tributos para el Templo. Recrimina la murmuración: de nada aprovecha para servir a Dios, antes bien favorecería a los impíos. Hay un libro que registra los nombres de los buenos, y en el día del Señor éste recompensará a cada uno según sus merecimientos.

*Epílogo:* 3, 23-24 (*Vulg.* 4, 4-6). Acordarse de la ley de Moisés, que Dios le dió en Horeb; misión de *Elias* para preservar a la tierra del anatema.

Malaquías está citado en *Lc.* 1, 17; *Mt.* 11, 10, 14; 17, 12; *Rom.* 9, 13. La canonidad y la autenticidad están fuera de litigio.

[B. M.]

**BIBL.** — B. MARIANI, *De sacrificio a Mal.*, I, 10 s. *praedictio*, en *Antonianum*, 9 (1934), 193-242, 361-82, 511-74; E. TOSAC, en *DThC*, IX, col. 1745-50; S. AUSSIO, *De matrimonio mixto apud Mal.*, 2, 10-16, en *VD*, 11 (1931), 366-71; A. ROJO DEL POZO, *Profecía de Malaquías*, en *IC* (1944), pp. 770 ss.; A. HERRAND, *El profeta Malaquías y el sacrificio de nuestros altares*, en *EstB* (1930), pp. 238, 337-389 (1931), pp. 67-73, 14-122.

**MAMMONA.** — Término de época tardía (*Eclo.* 31, 8; *Talmud*), proveniente del verbo *aman*, «deponer», «encomendar» (*mamon*, con una sola *m*; cf. gr. por *ma'mon*, arm. *mamôna*; *Dalman*, *Gram.*, p. 170; W. Gesenius proponía la raíz *taman*, «esconder», con doble *m*); significa de un modo expresivo el dinero colocado codiciosamente. Es la riqueza (*Mt.* 6, 24; cf. *Lc.* 16-13 s.), que Jesús personifica como un dios, como un tirano, oponiéndolo al verdadero Dios y Señor. El corazón no puede estar dividido entre dos amos irreconciliables, y es preciso elegir entre Dios y *Mammona* (v. *Avaricia*). [F. S.]

**BIBL.** — D. BUZY, *St. Matthieu* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), París 1946, p. 84.

**MANÁ.** — (Hebr., *man*; LXX, *pávva*; la explicación del *Exodo*: «¿qué es esto?», es popular; no es fácil precisar su raíz) Es el alimento con que se sustenta el pueblo hebreo

durante 40 años en el desierto (*Ex. 16*), que cesó tan pronto como los hebreos probaron los frutos de la tierra de Canán (*Jos. 5, 12; Dt. 5, 15*). «El maná era parecido a la semilla de cilantro y ofrecía el aspecto de la escarcha (LXX, *κρύσταλλος*). Esparcíase el pueblo para recogerlo, y lo molían en molinos o lo majaban en morteros, y cociéndolo en una caldera hacían de él tortas que tenían un sabor como de pasta amasada con aceite. Cuando de noche caía el rocío sobre el campo, caía también el maná» (*Núm. 17, 7 ss.*). Ha de ser recogido temprano, pues de otra suerte, al salir el sol y comenzar el calor, se derrite; si se conserva por más de un día se estropea. Por esa razón se recoge un gomor por persona (unos tres litros y medio) y doble cantidad la víspera del sábado para poder observar el descanso del día siguiente.

*Núm. 21, 5*, expone las náuseas que el maná produjo en los hebreos, aun cuando no era su único alimento. *Sab. 16, 20-29*, llama al maná «alimento de los ángeles» (cf. *IV Esd. 1, 19*); el *Salmo 78, 25*, lo llama «pan de los fuertes», y el *105, 40*, «pan del cielo» (man es-amé de los árabes; cf. *Neh. 9, 15.11*; el v. 20 sólo alude al hecho).

Jesús contrapone el maná (*Jn. 6, 31*) al verdadero pan que da Dios. El maná no preserva de la muerte, mas el pan vivo da la vida eterna (*6, 49-59*). *Heb. 9, 4*, menciona la urna de oro que contiene el maná en el Santísimo. *Ap. 2, 17*, promete un maná secreto al que venza.

Es notable el esfuerzo por identificar el maná con uno de los productos de plantas o insectos. Pero siempre resulta difícil conciliar la intervención divina y los diferentes caracteres descritos en la Biblia con los hongos o con las secreciones de los insectos. En la península del Sinaí la *trabutina manni* y el *nasacoccus serpentinus* depositan sus secreciones en el árbol *tamarix manni* (tarfa' de los árabes) de mayo a julio, en cantidad limitada (se habla de 300 kg. al año), sin peligro de corrupción. Las analogías con el maná bíblico son parciales, limitadas: es innegable el fenómeno sobrenatural.

[F. V.]

BIBL. — H. SMION - J. PRADO, *Vetus Test.*, I, 6.<sup>a</sup> ed., Torino 1949, pp. 228-32; R. MEYER, en *TBWNT*, IV, pp. 466-70.

**MANAJEM.** — v. *Israel (Reino de)*.

**MANASÉS.** — (Hebr., *Menašéh*, probable reducción de *Menašéh-el*, que se explica con *naššan* de *Gén. 41, 51*, «Dios me ha hecho

olvidar», acadio *Menâše*, *Mi-in-si-a*). Hijo mayor de José y Aseneth (*Gén. 41, 50 ss.*). Es adoptado juntamente con Efraim por el abuelo moribundo (*Gén. 48, 1 ss.*), y en la bendición pasa a ocupar el segundo puesto respecto del hermano. *Dt. 33, 17* opone las miradas de Efraim a los millares de Manasés. De Manasés procede la tribu del mismo nombre, que fue constituida por la familia de Maquir, de su hijo Galad y de los cinco hijos de éste (*Núm. 26, 28-34; Jos. 17, 1 ss.*; cf. *I Par. 2, 22 ss.; 7, 14-19*. Los nombres están contenidos también en los cascinos de Samaria). Las divergencias existentes entre las varias listas dependen de la mutilación y de las lagunas de un texto tan antiguo, de la diversidad de las fuentes y de la preocupación de establecer relaciones entre las diferentes familias, principalmente en *Núm.* y en *Jos.*

En el censo del desierto, la tribu de Manasés se presenta con 32.200 miembros (*Núm. 1, 34 ss.*) en el primero y con 52.700 (*Núm. 26, 34*) en el segundo. En la ocupación de Canán sostiene cierta carga (*Núm. 34, 14 ss.*). Media tribu (Manasés oriental) se reparte con los descendientes de Rubén y de Gad los reinos de Seón y de Og; a Maquir toca Galad (*Núm. 32, 33-42; Dt. 3, 13 ss.; Jos. 1, 12 ss.; 18, 7*). La otra media (Manasés occidental) obtiene después de la conquista de la tierra prometida el centro de la región del oeste del Jordán, con el Mediterráneo por límite (*Jos. 17, 10b ss.*), en contacto con Aser por el norte y con Isacar por el este, y se introduce en las regiones de estas dos tribus con los poblados de Betsan, Jeblam, Dor, Endor, Tanac y Megiddo, hasta Sijor Levanat y el Carmelo (*Jos. 19, 26b*). Hácese caso omiso de Manasés en el cántico de Débora (*Jos. 5, 14*; probablemente faltó el Manasés occidental, y del oriental respondió al llamamiento de Débora y Barac la parentela de Maquir: L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébr.*, I, 1922, p. 141); aparece en la historia de Gedeón (*Jue. 6, 15*) y de Jelté (*Ibid. 11, 29*). Después de la muerte de Saúl, Manasés occidental se une a David (*I Par. 12, 19*); Manasés oriental, con otras tribus, combate a los agarenos (*I Par. 5, 18*). Sus habitantes acaban siendo deportados a Siria por Teglatfalasar III (*I Par. 5, 18-26*). En el tiempo de Salomón la tribu de Manasés representa los distritos administrativos III, IV y V (*I Re. 4, 8-14*). [F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 59 ss. 71 ss.; A. CLAMER (*La Ste. Bible*, ed. Piot. 2), 1940, pp. 413 ss. 452 ss. 736.

**MANASÉS (Oración de).** — v. *Apócrifos*.

**MANASÉS (rey de Judá).** — v. *Judá (Reino de)*.

**MANE, THECEL, PHARES.** — v. *Daniel*.

**MANUSCRITOS del mar Muerto** — o más exactamente, del desierto de Judá junto al mar Muerto — son los documentos descubiertos desde el 1947 hasta el 1953 en las grutas o ruinas de junto a Khirbet Qumrân y Wadi Murabba'at. En el verano de 1947 un grupo de beduinos de la tribu de Ta'âmire, al realizar un transporte de mercancías procedentes del valle del Jordán se introdujo casualmente en una pequeña cueva situada a 12 km. al sur de Jericó, 2 km. al oeste del mar Muerto y 4 kilómetros de los manantiales de 'Ain el-Feshkha, y hallaron unos rollos de pergamino entre jarras, unas rotas, otras intactas. Por consejo de un anticuario musulmán se deciden a vender parte del precioso botín al metropolitano sirio ortodoxo del convento de San Marcos del barrio árabe de Jerusalén. Otra parte fué a parar a la universidad hebrea de Jerusalén.

Los rollos contienen textos canónicos y apócrifos hebreos y uno arameo. Están en poder de la universidad hebrea: 1) el rollo fragmentario de *Isaías*, 2) un apócrifo llamado por Skenik «Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas», 3) una colección de himnos o cantos de acción de gracias; 4) una enorme cantidad de fragmentos, entre los cuales algunos trozos de *Daniel*.

En poder del convento de San Marcos y en el estudio de la *American School of Oriental Research* están: 1) el rollo completo de *Isaías*, 2) el comentario a *Habacuc*, 3) el *Manual de Disciplina*, 4) el libro de *Lamec*, todavía sin desenrollar.

G. L. Harding y R. de Vaux, después de varias excavaciones clandestinas, practicaron un examen sistemático de la cueva (8 de febrero-5 de marzo de 1949) y hallaron los cascos de cincuenta jarras de fondo achatado de la edad helénica y romana, fragmentos de manuscritos en piel, y en papiro de escritura cuadrada, a excepción de *Lev.* 19-22. Consideráse a la cueva más como un escondrijo que como depósito de rollos usados, y ya fué violada dos veces (siglos III y VIII).

A un kilómetro al sur de la cueva se hallan antigüas ruinas, el Khirbet Qumrân (los árabes pronuncian Gomrân = Gomorra), que se convirtió en objeto de una expedición de los mismos investigadores (4 nov.-12 dic. 1951).

El edificio principal de Qumrân (30 x 37 m.), con abundante cerámica, representa el convento de una comunidad que tiene rasgos afines con la secta de los esenios. La necrópolis, con 1100 tumbas, al este del edificio, sería la sepultura de la comunidad.

Habiéndose ya ausentado la expedición arqueológica, emprendieron nuevamente los beduinos sus actividades en las cercanías del Khirbet Qumrân, y al sur de la sobredicha cueva hallaron otra donde había varios fragmentos, ofrecidos a l'*Ecole biblique*, que los adquirió para el Museo Palestino. Una misión compuesta de representantes de l'*Ecole biblique* y del *Servicio de las Antigüedades de Amman*, de la *American School of Oriental Research*, acudió al lugar, y en cuatro semanas exploró el precipicio de Hadjar el-Asba' de norte a sur respecto de Râs Feshkha, y halló en 25 cuevas restos de cerámica del mismo tipo que los cascos de la primera cueva y del edificio de Qumrân. La misión descubrió una tercera cueva con fragmentos de manuscritos y tres folios de bronce con inscripciones en hebreo cuadrado, dos de los cuales estaban enrollados juntamente. Entre los textos de la segunda y de la tercera cuevas figuraron fragmentos del *Levítico* en escritura arcaica, del *Exodo* (dos manuscritos), de *Isaías*, *Jeremías*, de los *Salmos*, de *Rut* (dos manuscritos) y de apócrifos hebreos y arameos.

Al retirarse la misión a Jerusalén, los beduinos, movidos de la esperanza de lucro, continuaron sus exploraciones, en las que hallaron un fragmento del *Documento sadoquita* y, junto a las ruinas de Qumrân, miles de fragmentos, entre los que se cuentan textos de *Tobías* en hebreo y en arameo — téngease en cuenta que este libro sólo entró en griego en el canon —, pasajes bíblicos en griego, apócrifos hebreos, arameos, libros de la secta de Qumrân y filacterias. Vuelve al mismo lugar una expedición arqueológica y recupera algunos fragmentos (22-29 sept. de 1952).

En la segunda mitad del 1951 los beduinos ofrecieron algunos fragmentos griegos y hebreos. Se identifica el lugar de origen que resulta ser Wadi Murabbâ'at, a 25 km. al sudeste de Jerusalén, 18 km. al sur de Qumrân y a tres horas de camino del mar Muerto. La expedición de Harding-de Vaux (21 de en. de 1952) explora cuatro grandes cuevas y halla restos que datan del reino de Judá (s. VIII a. de J. C.), fragmentos bíblicos del s. I-II antes de J. C. (*Génesis*, *Exodo*, *Deuteronomio*, *Isaías*) y una filacteria completa: los textos coinciden con la recensión y con la orto-

grafía masoréticas, lo que no puede decirse de los textos bíblicos de Qumrân. Muchos documentos llevan fecha de los «años de la liberación de Israel efectuada por Simón», el famoso Bar Kosebah (como hasta ahora se decía), de la revuelta del tiempo de Adriano (132-135 desp. de J. C.). Un contrato arameo data del año 6 de una era indeterminada. Hay además fragmentos de cartas y contratos que no han sido descifrados aún, dos contratos en griego de carácter matrimonial, registros administrativos en piel o pergamino, un documento fragmentario en latín del s. II desp. de Jesucristo.

A estos textos hay que añadir otro lote de documentos pertenecientes al revuelto de Bar Kosebah, cuyo lugar de origen no es posible precisar: fragmentos bíblicos (*Génesis*, *Números*, *Salmos*), una filacteria completa, importantes fragmentos de una versión griega de los *Profetas menores*, una carta dirigida a Simón ben Kosebah y los contratos arameos fechados el tercer año de la liberación de Israel, y otros documentos griegos, arameos y nabateos.

Durante el verano de 1952 los beduinos llevaron a Jerusalén un nuevo lote de fragmentos provenientes, según ellos, de una cueva de Wadi en-Nâr, continuación del Cedrón. Son fragmentos de códices de la *Sabiduría*, de *Marcos*, de *Juan*, *Actos de los Apóstoles* (un uncial del s. V-VIII desp. de J. C.); de *Lucas*, *Actos de los Apóstoles* y *Colosenses* en lengua y escritura siriopalestinas, de obras no bíblicas, documentos en cursiva y papiros sirios y árabes.

Una misión belga dirigida por De Langhe establece que estos últimos fragmentos provienen del Khirbet mîrd, el antiguo emplazamiento de Hirkania, y recoge fragmentos griegos unciales y cursivos, entre los cuales figura un texto de la *Andromaca* de Eurípides (s. VI desp. de J. C.), textos siriopalestinos y árabes.

Si se tiene en cuenta que, a excepción del papiro de Nash, los documentos bíblicos conocidos se fundan en los manuscritos de Ben Asher (s. X), aparece con evidencia la importancia del descubrimiento de manuscritos bíblicos que son tanto más antiguos. El cierre de los escondrijos de los rollos no se remonta más allá del 130 desp. de J. C. Los objetos arqueológicos y los documentos de Murabba'at datan de aquel tiempo. Los hallazgos de Murabba'at ponen de manifiesto la anterioridad de Qumrân, cuyos escondrijos fueron cerrados hacia el 60 desp. de J. C. o sea antes

de la catástrofe nacional. Es evidente que los manuscritos escondidos no pueden ser anteriores a la primera mitad del s. I desp. de J. C., mas si pueden remontarse a mucho más atrás, hasta el s. II antes de J. C., como *Isaías* y el comentario a *Habacuc*; y hasta el s. IV antes de J. C., como los fragmentos del *Levítico* de escritura arcaica, llamada de Laquis, si es que no se les quiere referir, precisamente por razón de la escritura, a los años de la última dinastía de Judá.

Entre los documentos hallados merecen particular atención el rollo completo de *Isaías*, el comentario a *Habacuc* y el *Manual de Disciplina*. El rollo de *Isaías*, de 7,25 m. de largo por 26 cm. de ancho, está compuesto de 17 folios de pergamino o, mejor dicho, de cuero hábilmente preparado, de una longitud que oscila entre los 26 y los 63 cm., unidos entre sí por hilos de lino. El texto de *Isaías* desde el c. I hasta el 66 está transscrito en 54 columnas, cada una de las cuales contiene por término medio 29 renglones sometidos a una pauta, y ofrece deslices gráficos, omisiones de letras, de palabras, huellas dactilares, inversiones de letras, añadiduras de palabras y de frases por el influjo del texto vecino. Resalta en él el uso frecuente de la *scriptio plena*. Las omisiones y los cambios de las guturales son indicio de su desaparición fonética. Las particularidades morfológicas no son constantes. De todos modos, el texto del rollo es sustancialmente idéntico al masorético. Las coincidencias con las versiones, especialmente con los Setenta y el Targum, no son suficiente prueba para suponer un mismo arquetipo. El carácter específico del resto del rollo proviene, en general, de la tendencia de los transcripciones a dar facilidades para la lectura del texto sagrado, con el fin de eliminar las incoherencias u oscuridades gramaticales, semánticas y estilísticas. No es raro que, según el sistema del Targum, se insinúen conceptos teológicos de la época en que se transcribió el texto, con algunas alteraciones.

El comentario a *Habacuc* contiene un texto del libro que es idéntico al masorético, con algunas variantes. La ortografía es semejante a la del rollo de *Isaías*. El interés del comentario está centrado en torno a la alusión al *Doctor de Justicia*, que todavía no ha llegado a ser identificado unánimemente por los investigadores, y también en torno al problema de los kittim, que en *Gén.* 10, 4 significa la colonia fenicia de Chipre (cf. *Is.* 23, 1-12; *Jer.* 2, 10; *Ez.* 27, 6), mientras que en *Dan.* 11, 30 se refiere a los romanos de Popilio Loe-

nas. Parece ser que incluso en este lugar se refiere kittim a los selúcidas, como en *I Mac.*, en el libro de los *Jubileos* y en la *Guerra de los hijos de las tinieblas contra los hijos de la luz*.

El *Manual de disciplina* tiene una importancia extraordinaria porque refleja las ideas de ciertos ambientes de la época del Nuevo Testamento, así como por la afinidad que puede tener con los textos que describen a los esenios, a los partidarios de la doctrina sadoquita, a los asideos, etc. El texto representa, en efecto, la regla de una comunidad establecida en Qumrân con las características de una verdadera orden monástica. La comunidad tiene como fin el buscar a Dios siguiendo la ley de Moisés, la práctica de la virtud (la verdad, la humildad, la justicia y el derecho, la caridad benévola y la modestia).

Tiene una organización semejante, aunque en miniatura, a la del pueblo de Israel. Se divide en sacerdotes-levitas y en laicos, en «Arón e Israel»; y cuenta con varias agrupaciones de «decenas, cincuentas, centenas y miles». La organización está dirigida por la autoridad: la «decena» está bajo la dependencia de un sacerdote. No falta un «inspector o vigilante», que es el jefe de los «Grandes», o sea de los de pleno derecho que participan en la dirección, en las deliberaciones, en los votos para la admisión de nuevos miembros. La secta tiene un consejo supremo compuesto de doce laicos y tres sacerdotes, cuya función es más bien espiritual. La comunidad exige que los miembros se entreguen totalmente: «Llevarán consigo todo su saber, todas sus facultades y todos sus bienes a la comunidad de Dios para purificar su saber en la verdad de los preceptos de Dios, regular sus facultades conforme a la perfección de los divinos caminos y sus bienes conforme al designio de la divina justicia». La vida común comprende comunidad de doctrina, de prácticas y de bienes. Las prácticas son varias: mesa común con bendición del pan y del mosto, la oración al levantarse y a la puesta del sol, aparte la velada de los «Grandes» durante un tercio de la noche, y el encargo a un miembro de la «decena» de escudriñar la ley.

No es posible precisar qué relaciones pudo haber entre el culto de la secta y el del judaísmo oficial. Toda decisión pertinente a la vida del grupo se toma en las reuniones de la comunidad, para las cuales se fijan las precedencias de los puestos y de las discusiones, y el comportamiento que se debe observar incluso fuera de las reuniones. El haberse des-

cubierto esqueletos femeninos es un hecho que no habla en favor de la existencia del celibato.

La comunidad de bienes prohíbe poseer en privado: los haberes personales se convierten en bienes de la comunidad, y el salario de los individuos se ingresa en una caja común, poniéndose en manos del tesorero de los «Grandes». Se impone un cuidado meticoloso de los objetos de la comunidad.

La admisión de nuevos miembros está regulada por detalles que comienzan por un examen preliminar del candidato y se concluyen con una ceremonia de admisión: prescriben un período de postulante y dos años de noviciado. Pasados favorablemente todos los exámenes que siguen a cada prueba, el candidato entra a formar parte de la comunidad y se convierte en uno de los «Grandes». La espiritualidad de la secta de Qumrân tiene un fondo legal. La adhesión a la asamblea de los elegidos se efectúa mediante un acto libre, no por derecho de nacimiento (cf. *Rom.* 9, 7 ss.).

[F. V.]

BIBL. — M. BURROWS, J. C. TREVER, W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery. I. The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven, 1950; II. *Fasc. 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, ibid. 1951; A. BEA, *Nueva luce sui manoscritti ebraici recentemente scoperti*, en *Civ. Catt.*, 1952, IV, 128-42; I. T. MILIK, *Fragments d'un midrash de Michéth dans les manuscrits de Qumrân*, en *RB*, 59 (1952), 412-18; *Id.*, *Une lettre de Siméon Bar Kosheba*, en *RB*, 60 (1953), 276-94; E. L. SUENIK, *Megillot Genitôth mittoh qedâmâh sennîm* 'ah bimâdâh *Yedidâh*, I-II, Jerusalén, 1948-1950; R. DE VAUX, *La grotte des manuscrits hébreux*, en *RB*, 56 (1949), 596-609; *Id.*, *Quelques textes hébreux de Murabba'at*, en *RB*, 60 (1953), 268-75; *bibliografía completa en G. VERMÈS, Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai 1953; A. MICHEL, *Le Maître de Justice*, Avignon 1954; P. BOCCACCIO y G. BERARDI, *Resula unionis seu Manualis Disciplinae*, Fano 1953 (facsimil del manuscrito, transcripción del texto hebreo y traducción latina); *Id.*, *Interpretatio Habacuc* (como arriba), *ibid.* 1955; *Id.*, *Bellum filiorum lucis contra filios tenebrarum* (como arriba), *ibid.* 1956; *Id.*, *Bellum Supplemento*, vers. it. de G. BERARDI, *ibid.* 1956; R. DE VAUX, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, en *RB*, 63 (1956), 533-77. \* GIL ULECHIA, *Los antiquísimos manuscritos hebreos descubiertos en el desierto de Judd*, en *CB* (1949), agosto; A. DÍEZ MACHO, *Los manuscritos hebreos en Ain Fascha (Mar Muerto)*, en *R. F.* (1952).

MAR de bronce. — v. *Templo de Jerusalén*.

MARCOS. — Juan, por sobrenombre Marcos, autor del segundo evangelio, nació en Jerusalén de una mujer llamada María, cuya casa era un punto de cita y de reunión para los Apóstoles y los fieles de la Iglesia naciente (*Act.* 12, 12). En esta casa halló refugio San Pedro al ser liberado milagrosamente de la cárcel, y probablemente fué el mismo apóstol quien bautizó a Marcos, a quien llama su hijo (*I Pe.* 5, 13). Era primo de Bernabé,

uno de los exponentes de la Iglesia primitiva, que le introdujo personalmente en la fervorosa comunidad de Antioquía, compuesta principalmente de elementos convertidos del paganismo y palpitante de fervor misionero. Animado de un ardor juvenil, salió con Pablo y Bernabé al primer viaje apostólico (hacia el año 45) al regresar de Chipre, y con ellos pasó a Panfilia; mas al ver que los dos se alejaban hacia el interior, atravesando un áspero camino, él se retiró de la misión y se volvió a Jerusalén (*Act. 13, 13*). Por esta razón no lo quiso consigo S. Pablo en el segundo viaje apostólico (año 49-50; cf. *Act. 15, 38*). Marcos siguió a Bernabé que, separándose de Pablo, regresó a Chipre (*Act. 15, 39 ss.*).

Hallamos al joven Marcos en la órbita de Pedro, de quien la tradición lo hace discípulo e intérprete: de la mutua colaboración de los dos nacerá el segundo Evangelio. Poco antes de su martirio, escribiendo S. Pedro la primera epístola a las iglesias del Asia Menor, en los alrededores del año 63-64, manda también saludos de Marcos, quien se mantiene fielmente a su lado. Pero algún tiempo antes se había ya congraciado con Pablo, quien lo menciona entre sus auxiliares de confianza al escribir (en torno al 62) a *Col. 4, 10; Flm. 24; II Tim. 4, 11*. En esta última epístola, del año 66, rogaba a Timoteo que se trasladase a Roma con Marcos, cuya utilidad reconocía para el «ministerio» de la palabra.

Muchos afirman que Marcos fué el primer obispo de Alejandría, mas Clemente y Orígenes no saben nada de eso. Venecia se precia de poseer su cuerpo. Su fiesta del 25 de abril — como mártir — no es ciertamente muy antigua.

«Marcos es el autor del segundo Evangelio, y sobre este punto existe conformidad absoluta, sin nota alguna discordante. Tan claro y unánime es el sufragio de la tradición, que juntamente con los más autorizados testimonios de todas las iglesias, se remonta a los últimos años del s. I.

»Según fué colaborador de Pedro en la predicación del evángelio, así fué también su intérprete y portavoz autorizado en la propagación del mismo, y por medio de su escrito se nos ha transmitido la catequesis del principio de los Apóstoles tal cual él la predicaba a los primeros cristianos, especialmente a los de la iglesia de Roma. También sobre esto tenemos el testimonio claro y preciso de la tradición. Un fragmento de Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia, hacia el 100-130, conservado por Eusebio (*Hist. eccl. III, 39: PG*

20, 300), dice expresamente, reproduciendo las afirmaciones del «presbítero» Juan (= el Apóstol): «He aquí cuanto decía el presbítero: Marcos, habiendo sido intérprete de Pedro, escribe con exactitud, pero de un modo ordenado, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho u obrado. El primer eslabón de la tradición es el mismo apóstol San Juan. Otros eslabones de esta tradición se encuentran en los testimonios de Ireneo, de Justino, de Clemente Alejandrino, de Tertuliano, de Orígenes, etc., que nos conducen hasta el pensamiento auténtico de las diferentes iglesias de los primeros siglos» (A. Vaccari).

Los argumentos internos confirman los datos de la tradición. El hagiógrafo es un judío que escribe en griego una catequesis de origen arameo para fieles convertidos de la gentilidad. La abundancia de latinismos nos encamina hacia Roma, el lugar donde, según Clemente Alejandrino, Eusebio, Efrén, etc., fué escrito el Evangelio, el cual refleja exactamente la catequesis de Pedro (cf. *Act. 1, 21 s. con Mc. 1, 1-4 y 16, 19 s.; y Act. 10, 39*). Ese pundonoroso silencio, sobre todo cuando es laudativo para Pedro, y la humilde exposición de la fragilidad del Apóstol revelan a éste como principal informante de Marcos. Por otra parte Pedro es, después de Cristo, la figura que más se destaca en todo el Evangelio (cf. *Biblica*, 30 [1949] 91-108).

*Mc.* es la narración más eminentemente viva de un testigo ocular.

La divinidad de Jesús no se demuestra con citas proféticas ni tampoco con profundas elevaciones místicas o teológicas, sino de una manera concretísima, con prodigios ruidosísimos y con el imperio absoluto sobre las fuerzas naturales y demoniacas.

*Mc.* es el más breve de los Evangelios, y se halla casi enteramente en los otros Sinópticos, con sólo unos cincuenta versículos propios. No obstante, representa muy bien «lo que debía ser el tipo de enseñanza popular que se daba con miras a la iniciación cristiana: la manera es sencilla y directa, la forma concisa y un tanto ruda, la narración progresiva y sin articulaciones bien marcadas» (A. Tricot, en *Initiation biblique*, París 1939, p. 194). Es la manera de expresarse el pueblo de todas las naciones y sobre todo los semitas, que la emplean incluso en las obras literarias. A *Mc.* no se le puede catalogar, por cierto, entre éstas, si bien no carece de cierta gracia ingenua y de un colorido vivaz y descriptivo. Fácilmente se echa de ver que no es un griego quien escribe o habla, sino un ex-

trajero, que, no obstante, ha adquirido cierto dominio de la lengua, debido al cotidiano intercambio mantenido con artesanos y mercaderes por las plazas y encrucijadas.

Los 16 cc. de *Mc.* ofrecen el esquema siguiente:

1. *Vida pública* (cc. 1-13). — El Mesías, anunciado por Juan en el desierto y bautizado por él mismo en el Jordán, comienza su ministerio público, previo un retiro de 40 días en la soledad (1, 1-13).

a) En Galilea (1, 14-9, 50). — Encarcelado el Precursor, comienza Jesús a predicar el «evangelio del reino de Dios»; entra en Cafarnaún con los cuatro primeros discípulos para enseñarlos y realizar ciertos prodigios (1, 14-15). Pronto halla oposición por parte de los *escribas y fariseos*, que lo acusan de blasfemo (paralítico descolgado desde el techo), de pecador (comida en casa de Levi), de transgresor de la tradición (los discípulos no ayunan) y del sábado (recogen espigas, él mismo realiza milagros), por lo cual es enemigo del pueblo (2, 3, 6). Al contrario, la *pobre gente auténtica* acude a Jesús, maestro y taumaturgo; y entre esta turba elige para sí un grupo de doce confidentes y apóstoles (3, 7-19). Los fariseos y los escribas lo consideran como aliado de Belcebú; mas Jesús demuestra que es enemigo y vencedor de Satanás; proclama como parientes suyos a quienes cumplen la voluntad de Dios (3, 20-35).

Con el fin de que no entiendan sino los que están bien dispuestos, se expresa con *parábolas* (4, 35-5, 43). Desacreditado por sus conciudadanos, Jesús se dirige a otra parte, mandando por delante a los Apóstoles en misión experimental y alarmando no poco al sanguinario Herodes Antipa (6, 1-29). Jesús alimenta la mente del pueblo, y remedia el hambre de sus cuerpos multiplicando los panes, luego anda por encima de las aguas, cura en Gennesaret a varios enfermos, disputa con los fariseos, escucha la plegaria de la ingeniosa mujer sirofénica, sana a un sordomudo, multiplica el pan por segunda vez, devuelve la vista al ciego de Betsaida (6, 30-8, 26). Pedro, no obstante haber reconocido a Jesús como a Mesías, hace ciertas manifestaciones cuando se le anuncia la Pasión, y por ello es reprimido; luego, en unión de los «hijos del trueno», asiste a la visión de Jesús transfigurado en el monte (8, 27-9, 13). Despues de haber curado a un muchacho lunático, Jesús repite la profecía de la Pasión y dirige a los Apóstoles varias exhortaciones (9, 14-50).

b) En Judea (cc. 10-13). — *Hacia Jerusa-*

*lén.* Explica la santidad y la indisolubilidad del matrimonio para ambos cónyuges, bendice a los niños, denuncia los peligros de las riquezas (episodio del joven rico), promete un premio incomparable a sus generosos imitadores (10, 1-31). Al llegar a dar vista a la Ciudad Santa, predice por tercera vez las circunstancias de su fin, reprende las ambiciones de los dos hijos de Zebedeo, cura al ciego Bartimeo (10, 32-52).

Jesús entra en Jerusalén (domingo) entre los «hosannas» del pueblo (11, 1-11). Al día siguiente (lunes) maldice a la higuera estéril y purifica el Templo de los mercaderes profanadores (11, 15-19). El martes por la mañana, al pasar por junto a la higuera, que se había secado, enseña la eficacia de la oración; impone silencio a los fariseos y confunde a los saduceos proclamando la resurrección de los muertos; lanza diatribas contra los fastuosos y parásitos escribas (11, 20-12, 44).

Al salir del Templo predice su destrucción; precisa a los discípulos el tiempo y las señales que precederán; «no pasará esta generación»; encomienda la vigilancia (c. 13).

## 2. *Pasión y Resurrección* (cc. 14-16).

a) *Pasión y muerte* (14-15, 37). — El miércoles decide el Sanedrín quitar de en medio a Jesús, y se pone de acuerdo con Judas (14, 1-11). El jueves, Jesús en la última cena delata al traidor, instituye la Eucaristía y predice la defeción de todos, incluso la de Pedro; la predicción se verifica en Getsemani (14, 12-52).

b) *Resurrección* (15, 38-16, 20). — El velo del Templo se rasgó, el centurión reconoce a Jesús como a verdadero Hijo de Dios; José de Arimatea se ocupa de sepultar a Jesús en una tumba privada (15, 38-47). En el alba del domingo se llegan las mujeres al sepulcro, que hallan vacío: un ángel anuncia la resurrección del Nazareno y su reaparición entre los vivos, y efectivamente, se aparece glorioso, primero a Magdalena, luego a dos discípulos mientras van a Emaús, y después a los Apóstoles en el cenáculo y en el monte de los Olivos, desde donde emprende el vuelo hacia lo alto (c. 16).

«La composición de *Mc.* debe ponerse, con certeza, antes del 42 desp. de J. C., época en que ya se había publicado el evangelio de Lucas, el cual depende de Marcos. La tradición atribuye a *Mc.* el primer puesto en el orden del tiempo; luego escribió Marcos, probablemente entre el 50 y el 60, período en que debía de hallarse en Roma al lado del apóstol Pedro» (Vaccari).

La narración de Marcos, breve, precisa, rica de detalles, ilena más eficazmente el fin pro-

puesto de dar a conocer a Jesucristo como verdadero Hijo de Dios. [G. T.]

BIBL. — G. RICCIOTTI. *Vida de Jesucristo*, 2.ª ed. esp., Barcelona 1946, pp. 135 ss.; M. J. LAGRANGE, *Et se on s. Marc*, París 1947; L. PIROT, en la *Ste Bible*, Piron-Clamer, 9.º ibid. 1946, pp. 392-604; A. VACCAI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 135-88. \* J. M. BOVER, *El final de S. Marcos*, en *EstB* (1944), n. 4; ibid., *Critica textual de S. Marcos*, I, 14, en *EstB* (1949), p. 23 ss.

**MARDOQUEO.** — v. *Ester*.

**MARI (el actual Tell el-Hariri).** — Ciudad de Mesopotamia, que fué descubierta en el medio Eúfrates, como resultado de las excavaciones francesas llevadas a cabo bajo la dirección de A. Parrot desde 1936 en adelante. Su historia tiene tres períodos diferentes: el primero data de un tiempo posterior a Sargón de Acad (hacia el 2360 a. de J. C.); el segundo es contemporáneo, o poco menos, de la III dinastía de Ur (hacia 2070-1960) y registra la destrucción de la ciudad por Hammurabi (hacia el 1695); el tercero corre por la segunda mitad del s. XIII a. de J. C. El segundo tiene una importancia considerable para la historia del antiguo Oriente. Efectivamente, se han exhumado más de 20.000 tablillas en antiguo babilonio, y 15.000 de ellas son de contratos y de textos divinatorios; las restantes representan la correspondencia del rey de Mari y proporcionan preciosas noticias para la geografía, la toponomía, la historia política, comercial y religiosa de Mesopotamia del sur. El sincronismo entre Hammurabi y Shamsi Addu I, y el fundamento de la cronología del despotismo babilónico son conclusiones resultantes del estudio de estos documentos, en los cuales figuran también los nombres de Jarán (*Gén.* 12), Najor (*Gén.* 11) y de unos cuarenta reyes, desde el Elam hasta Alepo. En los mismos archivos está ya señalado el caballo como animal doméstico; nombrase a los habiru, pero sin resolver la cuestión de los años: aparece muy frecuentemente nombrada la parentela de los benjaminitas, pero es un término genérico, y significa los habitantes del sur, sin relación alguna con la tribu israelita de Benjamín. Uno de los jefes militares se llama dawidum; la etimología del más grande de los reyes de Judá recibe una luz inesperada. En los textos de Mari se leen datos militares luminosos, como el de una batalla entre los israelitas y la tribu de Benjamín (*Jue.* 20, 38), y coincidencias entre *Jer.* 6, 1 y los cascos de Laquis (VI, 11-13). Las tablillas de Mari permiten barruntar la existencia de un profetismo semítico antiguo.

El panteón de Mari conoce muchas divinidades del mundo asirio-babilónico y da pruebas de sincrétismo. La historia del arte se vió enriquecida con notables monumentos, como el palacio de Zimrilim, que ocupaba una extensión de unas tres hectáreas, tenía numerosísimas cámaras, archivos y departamentos religiosos. La sala del trono estaba adornada con representaciones murales de sacrificios de la investidura del rey. [F. V.]

BIBL. — Los textos han sido publicados bajo la dirección de A. PARROT en *Archives royales de M.* y traducidos con la colaboración de DOSSIN, JEAN, etc.; A. PARROT, *M. une ville perdue*, París 1948; id., *Studi Mariana*, Leyden 1950; id., *Les tablettes de M. et l'Ancien Testament*, en *RHPR*, 30 (1950), 1-11; A. LION, *Une tablette inédite de M. intéressante pour l'histoire du prophétisme sémitique*, en *Studies in Old Testament Prophecy*, d. H. H. Rowley, Edimburgo 1950, pp. 103-110; CH. F. JEAN, *Six campagnes de fouilles à Mari*, en *NRTh*, 10 (1952), 493-517, 607-33; M. NORT, *Mari und Israel*, en *Beiträge zur Historischen Theologie*, 16 (1953), pp. 127-52. Para la aportación de los textos de Mari a la cuestión literaria del Pentateuco, especialmente en favor de la alta antigüedad del Génesis, cf. F. SPADAFORA, en *Rivista Biblica*, 2 (1954), 127 ss. 149-52.

**MARIA (de Betania; de Magdala; la pecadora anónima).** — De ésta habla *Lc.* 7, 36-50; de la segunda *Lc.* 8, 2; los evangelistas en el relato de la pasión (*Mt.* 27, 56-61 y pasos paral. de *Mc.*, *Lc.* y *Jn.*) y de la resurrección (*Mt.* 28, 1 y paral. de *Mc.*, *Lc.*; *Jn.* 20, 11-15); de la primera *Lc.* 10, 39-42 en el conocido cuadro de María-María; *Jn.* 11, 1-33; 12, 1-8.

La Iglesia latina celebra el 22 de julio la solemnidad de Santa María Magdalena, acumulando en la liturgia los diversos textos ahorra citados, con lo cual respeta la sentencia segura entre los occidentales con S. Gregorio Magno, que en todas partes ve una sola mujer.

Mas los mismos Padres latinos anteriores expusieron sentir diferentemente, y los Padres griegos admitieron tres mujeres distintas (U. Holzmeister, en *VD*, 16 [1936] 193-8), como sostienen comúnmente los exégetas modernos. Efectivamente, los textos evangélicos «en su sentido general son contrarios a la unidad» (M. J. Lagrange, en *RB*, 21 [1912] 204 ss.; *S. Luc.*, p. 236). Ya A. Calmet (s. XVIII) afirmaba de sus contemporáneos que los doctos descartaban la opinión de S. Gregorio: y aun identificando (cf. Belser, Murillo) a María de Betania con María Magdalena, él distinguía a ambas de la pecadora.

*La pecadora anónima y María de Magdala.* — Después de haber descrito la unción de la primera (7, 36-50), *Lc.* continúa de esta manera: «Yendo Jesús por ciudades y aldeas... le acompañaban los doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos

y de enfermedades, María, llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios, Juana etc., y otras varias que le servían con sus bienes» (*Lc.* 8, 1 ss.). María Magdalena es presentada como nuevo personaje, sin relación alguna con el relato precedente. Esta figura entre las que habían sido objeto de un milagro y que se hallaban sanas, las cuales siguen al Señor agradecidas, pensando en su mantenimiento y en el de sus discípulos; fué librada de una obsesión particularmente grave (cf. *Lc.* 11, 26); mas la obsesión no es considerada como indicio de vida culpable, en tanto que se la menciona como sintomática de ciertos trastornos de las facultades mentales, de las que no se ve señal alguna en la pecadora anónima (Lagrange; cf. Vaccari, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 223).

El texto separa tajantemente a las dos mujeres: una es desconocida, pecadora pública que con la contrición perfecta ha merecido el perdón de los pecados y manifiesta públicamente su amor de arrepentimiento hacia Jesús; la otra es muy conocida y sigue al Maestro a través de Galilea hasta el pie de la Cruz, en agradecimiento por haberla curado. Jesús premia tan ardiente amor en el día de la Resurrección (*Jn.* 20, 11-15).

*La pecadora anónima y María de Betania.* — No hay referencia alguna en todo el Evangelio a que esta hermana de Marta y de Lázaro hubiera sido anteriormente una mujer de costumbres depravadas. *Lc.* 10, 39-42 nos la presenta en actitud atenta y reposada a los pies de Jesús. Es la confiada contemplativa. Todo lo contrario de una conciencia o actitud mortificada. María de Betania ungíó a Jesús en Betania, seis días antes de la pasión (*Jn.* 12, 1-8), previendo su sepultura, dirá el Redentor alabándola. Ninguna relación con la unción de la pecadora (*Lc.* 7), realizada en Galilea, cerca de un año antes. Todas las circunstancias son irrediblemente diversas, si se exceptúa el nombre del huésped, Simón, tan común entre los judíos, por lo que no puede servir de punto de apoyo para llegar a una identificación.

S. Juan, que escribe tantos años después, al hacer la presentación de María de Betania (11, 2) dice anticipadamente de ella que era «la que ungíó al Señor», pero sin referirse a otra unción que a la que está sin describir (c. 12); lo mismo que un historiador al presentar a Wellington, antes de describir la célebre batalla puede hablar del «vencedor» o de «aquel que venció en Waterloo» (cf. uso análogo en *Mt.* 10, 4; *Act.* 1.16; 25.13).

Los Evangelios no ofrecen razones aceptables para identificar a la anónima con María de Betania.

*María de Magdala y María de Betania.* — Es imposible hacer de ellas una sola persona. María de Betania (aldea de las cercanías de Jerusalén) siempre es mencionada por *Lc.* (10, 39-42) y por *Jn.* (11, 1-3; 12, 3) como hermana de Marta, y en cambio, respecto de la otra, siempre especifican diciendo «la Magdalena» o de Magdala (aldea situada en la orilla occidental del lago de Genesaret), y nunca la ponen en relación con Marta. Conocida la indole tranquila y contemplativa de la primera (*Lc.* 10, 39 ss.), no es posible ni imaginaria recorriendo toda Galilea siguiendo a Jesús y a los Doce, ocupándose del mantenimiento de ellos, según se dice de Magdalena (*Lc.* 8, 2).

La unificación partió de *Lc.* 8, 2; la posesa María de Magdala fué considerada como pecadora (cf. S. Jerónimo, *PL* 22, 588) y se la acercó a la anónima haciendo de las dos una misma persona por confundir obsesión con vida pecaminosa. Todos los que sostuvieron la unidad de la unción (*Lc.* 7; *Jn.* 12), fundándose en el inciso *Jn.* 11, 2, identificaron a María de Betania con la pecadora anónima. Ya sólo faltaba identificar a María de Betania con María de Magdala, lo que fué facilitado por la identidad del nombre. La autoridad de S. Gregorio para la Iglesia latina impuso esta opinión hasta el s. XIII. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 353-58; H. SIMON-G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, Turín 1944, pp. 569 ss. \* J. A. OÑATE, *María Magdalena, María de Betania y la pecadora del Evangelio ¿son una misma?* en *CB* (1944); J. LEAL, *Las apariciones a María Magdalena en la exégesis pos-tridentina*, en *AGT* (1946).

**MARÍA.** — I. Hermana de Moisés. Estuvo vigilándolo mientras permaneció expuesto sobre las aguas del Nilo, y cuando la hija de Faraón, enternecida ante la vista del niño, quiso cuidarse de él, María, sin darse a conocer, logró que fuera elegida como nodriza su propia madre (*Ex.* 2, 4-10; 6, 20). Al pasar el mar Rojo, María tenía 90 años (*Ex.* 7, 7) y, cual profetisa inspirada, dirigió las danzas y los cantos de júbilo en loa de Yavé (*Ex.* 15, 20 s.; *Miq.* 6, 4). Hallándose en el desierto murmuró, juntamente con Arón, del poder de Moisés, movida de envidia por la influencia de la cuñada, Sefora, sobre el caudillo. Por ello fué castigada con la lepra, y aunque curada por intercesión de Moisés, hubo de permanecer fuera del campamento durante siete días (*Núm.* 12, 1-15). Murió en Cades poco

después de la llegada de los hebreos (*Números* 20, 1).

2. Esposa de Cleofás (*Jn.* 19, 25), madre de Santiago el Menor y de José (*Mt.* 27, 55; *Mc.* 15, 40,47), primos del Señor (*Mc.* 6, 3). Hábllase en el Calvario junto a la Cruz (*Jn.* 19, 25) y permanece allí con nuestra Señora hasta que dan sepultura al Redentor (*Mt.* 27, 56,61; *Mc.* 15, 40,47). En la madrugada de la Resurrección figura entre las piadosas mujeres que van al sepulcro para ungir al Señor y, al regresar, reciben como premio la visión del Resucitado (*Mt.* 28, 19; *Mc.* 16, 1; *Lc.* 24, 10).

Es difícil establecer con exactitud el grado de parentesco de María con Nuestra Señora: «hermana» (*Jn.* 19, 25) puede significar igualmente «cuñada», etc. Los modernos la consideran como hermana de S. José (J. Vosté, F. Prat, etc.) o como esposa de un hermano de S. José (P. Dausch, D. Buzy; v. *Alfeo*).

3. Madre de S. Marcos, el evangelista, a cuya casa, en Jerusalén, se dirigió S. Pedro para dar la noticia de su milagrosa liberación de la cárcel (*Act.* 12, 12).

4. Cristiana de Roma, a quien S. Pablo saluda y alaba por su ardiente actividad en favor de la comunidad (*Rom.* 16, 6). [F. S.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, París 1931, p. 365; H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, Turín 1947, pp. 569 ss. 797 ss.

**MARÍA Santísima.** — La Virgen Madre de Dios, nuestra excelsa Reina, intimamente asociada a la obra redentora de su divino Hijo, Jesús, Nuestro Señor.

El evangelio de la infancia (*Lc.* 1-2; *Mt.* 1-2) nos la presenta de este modo: «Al sexto mes (del embarazo de Santa Isabel) fué enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a la ciudad de Nazaret a una virgen (en el sentido riguroso y pleno: cf. *Lc.* 1, 34 s.; *Mt.* 1, 18-25) desposada... con José, de la casa de David; y el nombre de la Virgen era María» (*Lc.* 1, 26).

No hay dificultad alguna en que el inciso «de la casa de David» se refiera a María: Lucas propone, efectivamente, la casa de Isabel (1, 5), de la profetisa Ana (2, 36), la de José en 2, 4; y, con todas las probabilidades, en 3, 23-33 la *genealogía* (v.) de Nuestra Señora. Y que María fuese de la descendencia de David se colige de otros pasajes de la Escritura (cf. *Lc.* 1, 32; *Rom.* 1, 3) y está afirmado unánimemente por una antiquísima tradición (Ignacio, Ireneo, Justino, etc.).

María estaba desposada. La legislación judía distinguía claramente entre espousales (*μνηστεία*; *μνηστής*) y matrimonio. Este se concluía

cuando el esposo recibía al cabo de un año en su casa (*παραλαμβάνει*) a la esposa (cf. *Mt.* 25, 1,6,10) y empezaban a cohabitar (*συνέργεια*). Estos dos momentos (el desposorio y el matrimonio) aparecen perfectamente distintos en *Dt.* 20, 7: «¿Quién se ha desposado con una mujer y todavía no la ha tomado?»

Eso mismo es lo que dice *Mt.* 1, 18,20,25: «Estando María desposada (*μνηστεύεται*) con José, se halló haber concebido antes de que conviviesen (*συνελθεῖν*). Y el ángel dijo a José: No temas recibir en tu casa (*παραλαμβάνει*) a María, tu esposa.

Y José recibió en su casa (*παρέλαβεν*) a su esposa.»

Mas el desposorio entre los hebreos no era sólo promesa de matrimonio, sino verdadero y propio matrimonio jurídicamente, con todos los derechos y deberes de los cónyuges: la desposada infiel era considerada como adultera, sujeta a ser apedreada (*Dt.* 22, 23 s.), igual que la esposa culpable; si perdía al desposado era considerada como viuda; lo mismo que la esposa, no podía ser despedida sino con el libelo de repudio; la prole habida durante este tiempo era considerada como legítima.

Según esto, María, desposada con José, era su verdadera esposa (cf. *Lc.* 2, 5).

Son muchas las explicaciones etimológicas que se han dado del nombre de María (en hebreo *marjām*), que en la Biblia aparece por primera vez aplicado a la hermana de Moisés.

O. Bardenhewer cuenta hasta unas sesenta, mas la mayoría de ellas no tienen fundamento alguno científico, ya que muestran un desconocimiento absoluto de las más elementales reglas del hebreo, referentes a la formación de los nombres. Lo único que hacen es proporcionarnos un material excelente para la historia del culto de María, en cuanto los santos Padres y escritores eclesiásticos (entre los que descubierta San Bernardo con su «estrella del mar»), han sabido sacar, cada uno del significado que ha sido más de su agado, piadosas y ingeniosas relaciones con la misión de la Virgen en el reino de la gracia.

Hoy todos están de acuerdo, con el P. Lagrange, en dejar a un lado la etimología primitiva y atenerse al sentido que daban al nombre los judíos en el tiempo de Nuestro Señor; o sea el de Señora, Princesa (Nuestra Señora, Madonna). Es decir, que lo consideraban como una forma afín y sinónima de Marta (femenino del arameo *mārā* = señor).

*La anunciación.* «Ave, llena de gracia; el Señor es contigo.» El Ángel emplea el lenguaje de los profetas del Antiguo Testamento en sus

profecías mesiánicas (*Sof.* 3, 14-17; *Jl.* 2, 21 s.; *Zac.* 9, 9); comienza invitando a la alegría, e inmediatamente pasa a dar noticia de la ayuda del omnipotente, que siempre se prometía en el Antiguo Testamento a los hombres a quienes Dios elegía para alguna misión especial (cf. U. Holzmeister, en *VD*, 23 [1943] 260 s., 282 s.).

En vez del nombre, el ángel emplea el participio *κεχαριτωμένη*, o sea en posesión de la gracia, favor de Dios (*Ef.* 1, 6); María es objeto de las divinas complacencias; el Señor está con ella, ha hallado gracia a los ojos del Altísimo, será Virgen y Madre de Dios, según se expresa el mismo ángel. La Virgen posee ese don (la gracia) de un modo ilimitado: el participio ocupa el puesto del nombre, como queriendo indicar una dote característica, propia de Ella. La Vulgata traslada acertadamente el sentido con la expresión «gratia plena».

María reconoce en las palabras del ángel los términos proféticos que sirven de preparación a una revelación concerniente al Mesías.

«El saludo del ángel lo interpreta María como prólogo de una altísima misión» (Lagrange) relacionada con el Mesías. He aquí porque «se turbó» ante tales palabras.

Este sentimiento suyo no es un sentimiento de temor, sino que el trabajo del entendimiento, en la quietud perenne del alma fundada en la humildad, y con el pensamiento continuamente en Dios, busca una solución a una cuestión que hasta entonces nunca se había propuesto aquella jovencita que siempre soñara con vivir ignorada y confiadamente cobijada bajo las alas de la divina misericordia.

El ángel le descubre inmediatamente el puesto que le está reservado en la nueva Economía: Dios la ha elegido para ser Madre de su Hijo que viene a salvar al mundo (S. Lyonnet, en *Bíblica*, 20 [1939], 131-41).

María no manifiesta duda alguna, sino que pregunta al ángel — y con esto nos descubre una vez más la soberana quietud de su alma — qué será del ofrecimiento que Ella ha hecho a Dios de su virginidad: «¿Cómo he de cumplir esa voluntad de Dios? ¿Tendré tal vez que renunciar al ofrecimiento hecho anteriormente?»

La perfección consiste enteramente en cumplir la voluntad de Dios: «en su voluntad está nuestra paz», y por lo tanto no cabe duda de la disposición de María respecto de la aceptación incondicional de la misión que se le encargaba: aceptación inmediata y generosa. Ninguna prerrogativa de la Virgen es comparable con la de ser Madre de Dios. «¿Cómo

podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» «Sus palabras son un indicio seguro de que había decidido permanecer virgen, de que se lo había prometido a Dios, y de que siendo desposada, estaba plenamente de acuerdo con su esposo José sobre tal propósito» (A. Vaccari).

Por aquí se puede también echar de ver la gran santidad del jefe de la sagrada Familia y patrono de la Iglesia universal.

«Ese Dios que es omnipotente y ha creado el mundo y la vida de la nada, y que puede hacer que el árbol estéril dé fruto, como lo hizo con Isabel» (prima de María; Vaccari), obrará este milagro: María, sin dejar de ser virgen, dará a luz al Verbo Divino.

Cuando María hubo dado el consentimiento, sucedió la encarnación del Verbo (*Lc.* 1, 26-38).

Inmediatamente después, movida de un ardiente impulso, María se dirigió desde Nazaret a Judea (Ain-Karim, al sudeste de Jerusalén), donde vivía Zacarías, para dar el parabién a la prima y prestarle sus servicios. Habiéndose agregado a alguna caravana, va meditando en el misterio que el ángel le había revelado, y acuden a su alma aquellos sentimientos de humilde agradecimiento hacia la grandeza y la bondad de Dios, que espontáneamente brotarán en el himno sublime *Magnificat* (v.). La presencia del Verbo encarnado en María es, efectivamente, causa de gracia para Isabel, quien por inspiración divina conoce los misterios que se han obrado en María, su dignidad de Madre de Dios y su fe absoluta en la palabra divina; pero sobre todo es causa de gracia para el precursor, que es santificado por la gracia y salta de gozo en el seno materno (*Lc.* 1, 29-55). Probablemente la Virgen permaneció al lado de su prima hasta después del nacimiento de Juan Bautista.

Al regresar a casa fué cuando se hizo patente a José su estado de madre. Es el episodio que se relata en *Mt.* 1, 18-25, cuya finalidad es confirmar la concepción virginal de Cristo mediante el testimonio del mismo esposo: «sin llegar a conocerla, María dio a luz Jesús», con lo que se realizaba la célebre profecía de *Is.* 7, 14.

Se ha dramatizado hasta el exceso al hablar del «trágico tormento», etc., de S. José. No se ha reparado en que el texto griego emplea en los verbos el aoristo: (*τότε ἐνθυμήθησάντος* = habiendo tenido este pensamiento; *μηδὲ φοβήθησεν* = no empezar a..., etc.).

Todos admiten que en el ánimo de S. José no asomó duda alguna acerca de la pureza

y santidad de María. Se desprende del texto. Con todas las probabilidades el pensamiento que le sobrevino fué el de esconderse ante la grandeza de aquel misterio, inspirado por su humildad. Y apenas concibe tal pensamiento, cuando interviene el ángel. Así que María no había revelado el coloquio con el ángel ¡ni siquiera a su esposo! ¡Qué humildad de reserva, qué total abandono a la divina providencia!

José y María van de Nazaret a Belén con motivo del empadronamiento: «Y estando allí se cumplieron los días de su parto y dió a luz a su hijo primogénito, y le envió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón» (*Lc. 2, 1-7*). María había preparado con tierno cuidado los pañales para el divino niño esperado; y el ángel da como señal a los pastores para que reconozcan al salvador ese contraste entre los ricos pañales y el pesebre.

Ante la extraordinaria adoración de los pastores (2, 8-20), lo mismo que cuando llegue la de los Magos (*Mt. 2, 1-12*), María graba en su corazón todo cuanto se refiere a su hijito, en lo cual «por corazón se entiende todo el conjunto, conforme al lenguaje hebreo bíblico, de memoria, afecto, consideración» (Vaccari).

María cumple todas las prescripciones de la ley; circuncisión de Jesús al octavo día con la imposición del nombre que el ángel le había comunicado a Ella (*Lc. 1, 31*) y a José (*Mt. 1, 21*); presentación en el Templo; rescate del primogénito (así llamado aun cuando fuera unigénito) y purificación de la madre, con la ofrenda de un sacrificio (*Ex. 13, 11-15*; *Lev. 12*). En el Templo recibe María del inspirado Simeón la predicción de los padecimientos de Jesús y de su participación en tales padecimientos (*Lc. 2, 21-35*).

Estas palabras de Simeón son un paralelo tácito del *protoevangelio* (v.) que asocia íntimamente al Redentor y a la Madre, en la enemistad, en la lucha y, consecuentemente, en los sufrimientos que serán causa de la victoria decisiva (A. M. Dubarle, *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, en *Mélanges Lebreton*, I, 1951, pp. 57-60).

Después del regreso a Belén y de la adoración de los Magos (v.), María sigue obediente la orden divina comunicada a José de ir a refugiarse en Egipto (*Mt. 2, 13-35*), de donde regresaría al morir Herodes, para establecerse en Nazaret (*Mt. 2, 19-23*).

El místico reposo de la sagrada Familia no es interrumpido más que por el episodio de

Jesús, que se queda en el Templo disputando con los doctores cuando María y José ya estaban en camino de regreso a Nazaret y no advirtieron su falta hasta el fin de la primera jornada del viaje. Pasada la noche con el dolor consiguiente, se volvieron atrás en busca de Jesús, a quien hallaron al día siguiente, que era el tercero desde su salida de Jerusalén, en las salas anexas al Templo, en las que los doctores de la ley daban sus enseñanzas por medio de preguntas y respuestas.

«Le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndolos y preguntándoles.

«Al verlo se maravillaron y su madre le dijo: Hijo, ¿por qué nos has hecho eso? Mira que tu padre y yo apenados andábamos buscándote.»

Para María y José quedaron envueltos en el misterio, así el episodio como la respuesta de Jesús, la cual pone en evidencia su origen divino del Padre celestial y su plena independencia de los padres terrenos para el cumplimiento de la misión que Aquél le había confiado (*Lc. 2, 41-50*).

«Bajó con ellos, y vino a Nazaret, y les estaba sujeto, y su Madre conservaba todo esto en su corazón», vuelve a notar S. Lucas en su evangelio (2, 15 s.).

Entre la cuna y el Calvario, María aparece en el episodio de las bodas de Caná (Kefr-Kenne, 10 km. al norte de Nazaret). *In. 2, 1-11*.

«Ya no tienen vino»; ejemplo admirable de oración: exponer afectuosamente al Señor la propia necesidad, sin añadir otra cosa. Jesús entiende que María pide un milagro, y responde que no puede acceder a la petición, porque todavía no ha llegado el momento en que deberá manifestar su poder divino iniciando su misión. «Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti? No es aún llegada mi hora.» La primera frase es semítica, aun ahora en uso entre los árabes, y aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento (*Jue. 11, 12*; *II Sam. 16, 10*, etc.). Toma diferentes sentidos según el tono y las circunstancias, pero sin ese tono de dureza que expresa al ser traducida servilmente a nuestras lenguas.

Podría traducirse así: «Por qué me pides eso?» Mujer, es un modo de hablar que los orientales y los griegos empleaban para las personas de consideración: expresión de respeto y de ternura (cf. *In. 8, 10*; *19, 26*; *20, 13* ss.; Homero, *Iliada*, III, 204; Sófocles, *Edipo*, 655), como quien dice «señoras».

En la vida de Jesús todo se realiza conforme al plan establecido por la divina Providencia;

incluso el tiempo y el modo de dar comienzo a su ministerio.

Pero María, que conoce el corazón de su Hijo, da a los sirvientes una orden que compromete al mismo Jesús, y éste realiza el milagro, no anticipando el comienzo solemne de su misión, que tendrá lugar en breve, en Jerusalén, con el acto de echar fuera a los vendedores del Templo (*In. 2, 13-22*), sino haciendo una excepción.

Esto prueba la omnipotencia de María sobre el corazón de Jesús, querida por su divino Hijo, que se complace en honrar a su madre; y prueba también su benignidad, que «socorre libremente antes de que la pidan».

«Este fué el primer milagro que hizo Jesús; y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos» (*In. 2, 11*).

La Reina de los Apóstoles alcanza, pues, con este primer milagro la confirmación de la vocación de los primeros discípulos.

Hácese mención de María otras dos veces. Su madre y sus primos aparecen en busca de Jesús en una ocasión en que estaba hablando a las turmas. Y el divino Redentor aprovecha la noticia para otra enseñanza: son verdaderos hermanos de Jesús los que, cumpliendo la voluntad de Dios, viven de su vida y están unidos con Dios mediante los vínculos de la caridad. En consecuencia, Jesús ensalza a María Santísima, que ha cumplido la voluntad de Dios mejor que ninguna otra creatura, y lo ha amado en tanto grado, que ha merecido ser elegida para madre del Verbo encarnado (*Mt. 12, 46-50*; *Mc. 3, 31-35*; *Lc. 8, 19 ss.*).

Una pobre mujer del pueblo bendice a María por tal Hijo (*Lc. 11, 27 s.*): «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste», exclama dirigiéndose a Jesús, quien confirma el elogio y la completa diciendo: «Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan»; y en esto María no tiene semejante en el mundo. Ya Santa Isabel había proclamado de ella: «Dichosa la que ha creido» (*Lc. 1, 45*).

En el momento del último sacrificio, María se encuentra con su Hijo: lo ofrece al Eterno como víctima para nuestra Redención. «Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás y María Magdalena. Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: He ahí a tu Madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (*In. 19, 25 ss.*). «Jesús, con un acto supremo de afecto filial piensa en su Madre,

y la encomienda a su discípulo predilecto, dándoselo por hijo en su lugar; piensa también en el discípulo predilecto, y en su persona en todos sus seguidores dándoles a María por *Madre*. A los pies de la cruz ella es nuestra corredentora juntamente con Jesús; es el canal por el cual llega a los hombres el fruto precioso del sacrificio del Calvario» (A. Vacari; cf. A. M. Duberle, art. c., pp. 61-64).

La última vez que se habla de María es en *Act. 1, 14*. Hállase en medio de los Apóstoles, orando en el cenáculo, en espera de la venida del Espíritu Santo; Reina de los Apóstoles, alma de la Iglesia naciente.

Con la concisión de los textos divinamente inspirados, que ofrecen estos preciosísimos rasgos, contrasta la abundancia de detalles que se leen en los apócrifos, entre los cuales es el primero, incluso por su antigüedad (s. II), el *Protoevangelio de Jacobo*. A él debemos el conocimiento de los nombres de los padres de María, Joaquín y Ana, los detalles del nacimiento; la fiesta de la presentación de María en el Templo.

De entre las tradiciones consideradas por los Padres, aparte todo cuanto atañe a la Asunción a los cielos, nos place mencionar aquí el siguiente detalle: Pedro, inmediatamente después de haber negado a Jesús y llorado su pecado, se refugió junto a la Virgen Santísima, quien le consoló y le aseguró el perdón total. Todos admiten como cierto que en la madrugada de Pascua Jesús se apareció inmediatamente después de resucitado, y antes que a nadie, a su Madre.

En el *Ap. 12, 1-18* «la mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas», representa a la Iglesia, y muchos exégetas sostienen que se la describe con los colores de la imagen de la Santísima Virgen.

Los Padres y la enseñanza infalible de la Iglesia han desarrollado la misma conexión entre Jesús y María que efectivamente se afirma en la Sagrada Escritura (*Is. 7, 14*; *Lc. 1, 26-38*; *2, 34 s.*; *In. 19, 25 ss.*).

«Desde el s. II es presentada la Santísima Virgen por los Padres como la nueva Eva, intimamente unida al nuevo Adán (*Rom. 5, 15-21*; *I Cor. 15, 45-49*), aunque subordinada a él, en la lucha contra el enemigo infernal (Justino, Ireneo, Tertuliano, etc.).

«En eso consiste el principio llamado de recapitulación, según el cual la salvación nos viene de un modo semejante a como nos vino la ruina; por la virgen Eva nos vino la ruina, por la Virgen María la salvación; lo mismo

que Eva colaboró con Adán en cometer el pecado, así María, la nueva Eva, colaboró con su Hijo, el nuevo Adán, para la reparación del pecado.

«Cristo derrota a la serpiente, y con él toma parte en la lucha (cf. *Lc.* 2, 34 s.) y en la victoria esta nueva Eva, como la primera Eva tomó parte en pactar con el enemigo y en la derrota» (A. Bea).

«No son acaso Jesús y María el nuevo Adán y la nueva Eva, a quienes el árbol de la cruz une en el dolor y en el amor para reparar la culpa de nuestros progenitores del Edén?» (Pío XII).

A la luz de esta doctrina (afirmada, ya hemos dicho, en la Sagrada Escritura), con razón se considera al *Protoevangelio* (v.) como primer anuncio del futuro Redentor, cabeza de toda la humanidad, y juntamente primer anuncio de María, Madre y cooperadora, íntimamente unida a él en la lucha y en la victoria decisiva. Y con razón también se alega *Lc.* 1, 28, «llena de gracia», para que se entienda que la enemistad entre María y Satanás es perfecta y completa, y que, por tanto, en la predicción y en la salutación angélica se entiende estar comprendida la Inmaculada Concepción de María.

Otro tanto hay que decir respecto del triunfo. La estrecha unión que existe entre Jesús y María en la lucha y en la primera victoria exige que también María triunfe, como Jesús, no sólo del pecado, sino también de la muerte, ya que estos dos enemigos del género humano son consecuencia del primer pecado, siempre íntimamente unidos en los escritos del Apóstol de las Gentes (*Rom.* 5-6; *I Cor.* 15, 21-26, 54-57). Y lo mismo que la lucha de Cristo se concluye con la glorificación de su santo cuerpo en la resurrección, así también para María se concluye la lucha con la glorificación de su cuerpo virginal.

En el protoevangelio se predicen las comunas enemistades y la común victoria plena del Redentor y de su bendita Madre, a él unida con estrechísimo lazo, sobre el diablo seductor y sobre las consecuencias de tal seducción. Y las consecuencias son el pecado (original y personal) y la muerte.

«La plena victoria debe, pues, ser para la Madre lo mismo que para el hijo, victoria sobre el pecado y sobre la muerte: sobre el pecado en la Inmaculada Concepción, sobre la muerte en la Asunción corporal» (A. Bea).

De este modo también el dogma de la Asunción tiene su «último fundamento» en la Sagrada Escritura.

Por último, los Padres han aplicado a la Santísima Virgen tipos y figuras del Antiguo Testamento, a veces con verdadera finura, como cuando aplican a María, sede de la Sabiduría, lo que en los libros sapienciales se dice de la Sabiduría, atributo de Dios. En *Ez.* 44 ss. — algunos gustan — escribe S. Jerónimo — de ver en aquella puerta cerrada, por la que sólo pasa el Señor, a la Virgen María, que sigue siendo Virgen antes y después del parto.

[F. S.]

BIBL. — G. ROSCHINI, *La vita di Maria*, Roma 1945; P. C. LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo*, Roma 1945; J. J. WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, Paris-Colmar 1951; F. CROPPENS, *De Mariologia Biblica*, 2<sup>a</sup> ed., Turin 1951; A. BEA, *La Sacra Scrittura «ultimo fondamento del dominio dell'Assunzione*, en *La Civiltà Cattolica*, 2 dic. 1950, pp. 547-61; F. SPADAFORA, *La S. Scrittura e l'Immacolata*, en *Rivista Biblica*, 2 (1954), 1-9; *Id.*, *Maria alle nozze di Canà*, en *Rivista Biblica*, 2 (1954), 220-47. \* S. ALMEDA, *La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia*, Barcelona 1939; J. LEAL, *La Virgen en el Evangelio*, en *CB* (1952), pp. 99 ss.; TIMOTEO URQUIJO, *La Inmaculada concepción de María y la Sagrada Escritura*, en *IC* (1954), pp. 882 ss.; A. COLUNGA, *La madre del Mesías en el A. T.*, en *CT* (1950), p. 77 ss.

MARIA (Apocalipsis de la Virgen). — v. *Apócrifos*.

MARIA (Tránsito y dormición de). — v. *Apócrifos*.

MARIAMNE. — v. *Herodes*.

MAR MUERTO. — El mayor lago de Palestina, con la llanura de ez-Zór al norte, la de es-Sebha al sur, los montes de Judea (50-350 metros sobre el nivel del mar), que se echan en pronunciada pendiente sobre el mar, al oeste, y las barrancosas montañas de Moab, empinadas sobre el mar (800-1200) al este. Es el residuo de un lago prehistórico más extenso, y forma parte de la cuenca sifaca. Actualmente mide 76 km. de longitud (86 desp. de la inundación de la llanura es-Sebha), 15,70 km. de anchura, 395 m. de profundidad en la parte septentrional, y de 1 a 6 en la meridional. El nivel de sus aguas está a 390 m. por debajo del nivel del Mediterráneo.

Lo alimentan el Jordán (en dos terceras partes) y los otros afluentes de la izquierda (*Ain Gidi* que da origen al oasis llamado Jas-són Tamar — *II Par.* 20, 2 — o Engaddi — *Jos.* 15, 62 — y de la derecha (*W. Zergá Ma'in*, *Seil el Mogib-Arnón* con los afluentes; *W. el Kerak*, *Seil en-Numéra*, *Seil el Kuráhi*). El mar Muerto conserva el equilibrio de las aguas, que no tienen posible salida, gracias a la extraordinaria evaporación de nueve millones

de metros cúbicos diarios. A esta elevada evaporación, posible a causa del tórido calor que se produce en esta depresión y por el arrastre salino de los terrenos cretáceos de Moab y de Judá, de los grandes aluviones arrastrados por el Jordán, parece debe atribuirse la densidad salina de sus aguas (25 %; cloruro de magnesio, 9-15 %; sal marina, 5-9 %; cloruro de calcio, 2,3-2,7 %; cloruro potásico, 0,3-1,7 %, etc.), que les da un color verde azul y un sabor desagradabilísimo al paladar; y las hace mortíferas para los peces, que en ellas mueren a poco de haber entrado por el Jordán y por los otros tributarios, así como para toda clase de animales acuáticos y no acuáticos y para las plantas, que son escasísimas en sus orillas. En la parte meridional abundan los depósitos de asfalto que afluyen intermitentemente del fondo, con motivo de conmociones sísmicas, y producen exhalaciones desagradables. Es característica la masa de sal gema de Gebel Usdum, de 1 km. de longitud, 6 de anchura y de 20 a 25 m. de espesor, considerada como producto de una precipitación marina antiquísima. Se piensa que la parte meridional tiene en su fondo el valle bíblico de Sidim (*Gén.* 14, 3,10) con sus pozos de betún (*Gén.* 14, 10), donde estaban situadas las ciudades de la *Pentápolis* (v.) ahora sumergidas.

Son varias las denominaciones de este lago: «mar de sal» (hebr. *iām ham-melāh*, por la densidad salina; *Núm.* 34, 3-12; *Jos.* 15, 2,5; 18, 19); «mar del desierto» (hebr. *iām ha-‘Arabah*) por su situación en la zona de la estepa, después de la región desierta del bajo Jordán (*Dt.* 3, 17; *Jos.* 3, 16; 12, 3; *II Re.* 14, 25) «mar oriental»; Hebr. *iām had-qad-mōnī*, por oposición al mar Mediterráneo (*Ez.* 47, 18; *Jl.* 2, 20; *Zc.* 14, 8); «Lago Asfáltico»: ḥāl <sup>2</sup>Asfaltītīs, por la presencia del asfalto (Diodoro Sículo; Josefo); «Lago de Sodoma» por el emplazamiento de la Pentápolis en la parte meridional del lago (Talmud, Josefo, *IV Esd.* 5, 7); «Mar Muerto»: ḥālātōs ḥāl <sup>2</sup>vekrā por la ausencia de vida orgánica; denominación empleada por Justino (36, 3) y por Pausanias (V, 7, 5) y que ha llegado a ser la más común; «Mar de Lot» (árabe Barh Lüt), que es la denominación de los actuales palestinos por la existencia de un santuario de Lot al sudeste del mar Muerto.

[A. R.]

**MARTA de Betania.** — Hermana de María y de Lázaro, de Betania, aldea situada a unos 3 km. de Jerusalén. El nombre es simple transcripción del arameo (mārtā = señora) y nunca aparece en el Antiguo Testamento, en tanto que es comunísimo en la literatura talmúdica y frecuente en las inscripciones funerarias del cementerio de Betania.

Marta aparece por primera vez en el Evangelio (*Lc.* 10, 38-42) con ocasión de una visita de Jesús a su casa. Nos es presentada como ama de casa, enteramente preocupada por ofrecer digna acogida al huésped divino, mientras María se queda sentada a los pies del Salvador para oír su palabra. Por esta razón, muy ingenuamente Marta lanza una queja contra la hermana, en la persuasión de que el Señor piensa como ella. Mas el Señor le responde amablemente: «Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte que no le será arrebatada» (*Lc.* 10, 42, según el texto griego). Desde muy remotos tiempos, muchos Padres (S. Basilio, *PG* 31, 1325; S. Agustín, *PL* 38, 315-617; S. Gregorio M., *PL* 76, 953) y escritores de ascética ven en Marta representado el tipo de la vida activa y en María el de la vida contemplativa. S. Agustín dice tajantemente, dirigiéndose a Marta: «Non tu malam elegisti, sed illa meliore».

Luego la hallamos presente en la resurrección de Lázaro (*Jn.* 11, 20,40); y en esta ocasión, mientras pide implícitamente un milagro, hace en presencia de Jesús una estupenda profesión triple de fe: en la omnipotencia suplicante del Salvador (v. 22), en la resurrección de los muertos (v. 24), y en la divinidad de Jesús (v. 27; cf. *Mt.* 16, 16; *Jn.* 6, 69-70).

Mencióname a Marta por última vez a propósito del banquete en el que estaban presentes Jesús y Lázaro, poco antes de resucitarlo (*Jn.* 12, 1-8). También aquí aparece conforme a su inconfundible característica, completamente atareada en servir (v. 2), señal evidente de que Jesús no había reprendido más que lo que había de excesivo y exclusivo en su actividad exterior.

No tenemos noticia alguna acerca del fin de Marta. Abundan, en cambio, las leyendas en torno a las dos hermanas. La Iglesia venera a Marta con el título de *santa* y el Martirologio Romano fija su fiesta el 29 de julio.

[B. P.]

**MARTIRIO.** — El término martirio *μαρτυρίου*, *μαρτυρία* y derivados significan «testimonio», y en el Nuevo Testamento son empleados principalmente en ese sentido, al que a veces va unido secundariamente el sentido de padecimiento (cruento o incruento) sufrido con motivo del mismo testimonio.

Pueden distinguirse varios testimonios:

1) El *del Padre*, que en presencia de la humanidad acredita al Hijo mediante una acción interna en cada individuo (o sea con el don de la fe; *Jn.* 5, 37 s.; 6, 44 ss.), y mediante las «obras» que Él realiza en el Hijo y por medio del Hijo (*Jn.* 5, 36; 14, 10, etc.); también el *Esplíto Santo, los Profetas y las Escrituras* en general, particularmente el *Bautista*, dan testimonio de la vida y de la doctrina de Jesús (*Jn.* 5, 33-39; 45; 15, 26; *Act.* 10, 43);

2) el *del mismo Jesús*, «testigo fiel y veraz» (*Ap.* 3, 14), respecto del Padre y de su doctrina, que fué dado con la predicación y los milagros ante los Apóstoles, ante el pueblo y ante las autoridades judías, ante el gobernador romano (*Jn.* 18, 37; *I Tim.* 6, 13; aquí brilla la idea de testimonio dado con la aceptación consciente de la muerte violenta);

3) principalmente el *de los Apóstoles*, expresamente constituidos por Jesús para ser testigos autorizados de su resurrección y, en general, de sus enseñanzas, con la perspectiva de las persecuciones llevadas hasta causarle la muerte (*Mt.* 10, 17-31; *Lc.* 24, 46 ss.; *Jn.* 15, 20 ss., 27; *Act.* 1, 8; 10, 41 ss., etc.). Ellos se mostraron conscientes de este su deber y lo cumplieron valerosamente (*Jn.* 19, 35; 21, 24; *Act.* 1, 21 s.; 2, 32; 5, 29-32; 10, 39-42; *I Jn.* 1, 1 ss., etc.), dando al mismo tiempo a Dios y a Cristo «testimonio» del mayor amor que cabe (*Jn.* 15, 13). La afirmación de estos testimonios tiene evidentemente un grandísimo valor histórico y apolológico.

En sentido algo más lato, son llamados «mártires» los personajes del A. T. que sufrieron padecimientos por mantener su fe en las divinas promesas, dejando así un insigne ejemplo a los cristianos (*Heb.* 11, 1-12, 1); a ellos pueden añadirse los héroes de la fidelidad a la ley divina, como Eleazar y los siete hermanos Macabeos con su madre (*II Mac.* 6, 18-31; 7, 1-41).

El «testimonio» deberá continuar en la Iglesia hasta su triunfo final por parte de los sucesores de los Apóstoles y de los discípulos de Cristo, que deben transmitir fielmente la doctrina de Jesús, aun a costa de la vida (*Ap.* 6, 9 ss.; 11, 3-12; 17, 6; 20, 4). Es condición necesaria para ser «confesados», es decir,

reconocidos por Jesús en presencia del Padre (*Mt.* 10, 32). [L. V.]

**BIBL.** — E. HOCHDEZ, *Le concept de martyr*, en *NRTB.* 55 (1928), 81-99, 198-208; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 3.º ed., París 1933, pp. 62-5; J. BONSIRVEN, *Teología del N. T.*, Turín 1952, p. 118 ss.; STRATHMANN, en *ThWNT.* IV, 477-520.

**MASFA.** — (Hebr. *Μισπά* «catalaya».) Nombre de varias localidades de Palestina.

1. Montón de piedras, al norte del río *ez-Zerqa* (Jacob), erigido por Jacob para testimonio de alianza con Labán, llamado respectivamente en arameo *legar-sâhadûtâ* «montón del testimonio», y en hebreo *Ga-lêd* «montón testimonio» o *Mispâh* «catalaya» (*Gén.* 31, 44-54).

2. Aldea situada en el Galad jordánico (*Jue.* 10, 17; 11, 11), probablemente identificado con *Masfa de Galad* (*Jue.* 11, 29) y con *Ramot Masfa* (*Jos.* 13, 26), que fué residencia del juez *Jefté* (*Jue.* 11, 34), y aquí fué destinada a la muerte su hija, inconsciente del voto inconsiderado del padre (*Jue.* 11, 34-39). Queda incierta su localización, que algunos fijan no lejos de W. Yabis de acuerdo con el itinerario de Egeria, que vió la tumba de *Jefté* en *Tisbet*. Otros la ponen en *Hirbet Gel'ad*, más al sur.

3. Valle del lado del *Hermón*, llamado también «tierra de *Masfa*» (*Jos.* 11, 3, 8), donde se realizó el aniquilamiento de los reyes cananeos confederados contra *Josué*. Es incierta esta identificación (*Metullah* o *Qal'at es Su-bejbeh*).

4. Aldea de la *Shefela* judía, adjudicada a la tribu de *Judá* (*Jos.* 15, 38), que puede localizarse en *H.es-Safijeh*, a 10 km. al norte de *Beit Gibrin*, en cuyo territorio (*Heleuterópolis*) el *Onomasticon* establece dos localidades, y *S. Jerónimo* una sola.

5. *Masfa de Moab*, hipotéticamente localizada por *Musil* en *Rugm el Meşrefé* al oeste de *Médhâba*, que fué el lugar donde *David*, fugitivo y angustiado por la suerte de sus padres, se entrevistó con el rey de *Moab*.

6. Ciudad de la tribu de *Benjamín*, no lejos de *Rama* (*Jos.* 18, 25-26), lugar de reunión de los hebreos en el tiempo de los *Jueces*, después del ignominioso escarnio de la mujer del levita en *Gueba* (*Jue.* 20, 1-2) y en tiempos de *Samuel* (*I Sam.* 7, 5-14; 10, 17). Fué fortificada por el rey *Asa* contra *Israel* (*I Re.* 15, 22; *II Par.* 16, 6). Habiendo sido elegida para residencia de *Godolías*, después de la destrucción de *Jerusalén* (*II Re.* 25, 23-25), dió albergue a varios judíos y entre ellos a *Jeremías* (*Jer.* 40, 6-16; 41, 1-16), antes del asesinato que indujo a los supervivientes a la huida

a Egipto. Fue repoblada por los hebreos después de la cautividad y contribuyó a la restauración de Jerusalén (*Neh.* 3, 7.15-19). En cuanto a su localización, en vez de Nabi Samwil se prefiere la actual Tell en Nasbeh, junto al camino de Nazaret a Jerusalén, a 13 km. de ésta. La exploración arqueológica (W. F. Bade: 1927-1932), de acuerdo con los textos bíblicos, acusa la existencia de una ciudad importante con su gran muralla de cerco y los correspondientes torreones, reforzada con un terraplén, habitada desde el período paleolítico al del Bronce medio, y desde el Hierro I hasta el período helénico. Se han hallado nombres bíblicos ('Ahaziyah, Mattanjahu, Ya'aziahu) en los sellos, como el destino lemelekh o jh en los cuños de jarras reales.

[A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 388-391; C. H. MAC-COWN - J. C. WAMPLER y otros, *Tell en Nasbeh*, I-II, New Haven 1947; DIRINGER, en *BibArch.* 12 (1949), 70-86.

**MASHAL.** — v. *Prov.*

**MASORA.** — v. *Textos bíblicos*.

**MASSEBAH.** — v. *Altura*.

**MATATIAS.** — v. *Macabeos*.

**MATEO.** — Santo, apóstol y evangelista (en griego Ματθαῖος, Μαθθαῖος del arameo: Maththaj = Adeodato). He aquí cómo relata él mismo su vocación apostólica: «Vió Jesús a un hombre sentado al telón, de nombre Mateo, y le dijo: Sígueme. Y él, levantándose, le siguió. Estando, pues, Jesús sentado a la mesa en la casa de aquél, vinieron muchos publicanos y pecadores a sentarse con Jesús y sus discípulos. Viendo esto, los fariseos decían a los discípulos: ¿Por qué vuestro Maestro come con publicanos y pecadores? Él, que los oyó, dijo: No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos» (*Mt.* 9, 9-12). En los lugares paralelos *Mc.* 2, 14-17 y *Lc.* 5, 27-32 se le llama Levi, hijo de Alfeo. Tenía, pues, dos nombres, cosa bastante común en aquel tiempo en Palestina y en otras partes. Luego hallamos constantemente a Mateo en el catálogo de los doce Apóstoles, así en el Evangelio (*Mt.* 10, 3 y paral.) como en los *Actos* 1, 13. La condescendiente bondad del Señor quiso que figurase en el colegio de sus más íntimos colaboradores un publicano, que para los judíos de la época equivalía a un pecador público.

Según la tradición (cf., por ej., Ireneo y

Clemente de Alejandría), Mateo, después de la Ascensión de Jesús, permaneció por algunos años en Palestina evangelizando a sus compatriotas y edificándolos con el ejemplo de una vida bastante austera. Después salió de Tierra Santa y evangelizó a otros pueblos. Antiguas tradiciones, que están lejos de ir de acuerdo, hablan de los etiopes, de los persas o de los partos. Hay quien le traslada incluso a Macedonia y nada menos que a Irlanda. El Martirologio Romano lo menciona como mártir el 21 de septiembre. Salerno se gloria de poseer sus sagrados despojos.

Una tradición antigua y constante atribuye a Mateo el primer Evangelio, que ya es conocido y está esparcido por toda la Iglesia a fines del s. I. Clemente Romano, Policarpo de Esmirna, Ignacio de Antioquía y la *Didaqué* citan fragmentos de Mateo. El primero que habla explícitamente de una obra de Mateo es Papías, obispo de Hierápolis en la Frigia menor, en otro tiempo compañero de Policarpo en la escuela del apóstol San Juan. Papías escribió por los alrededores del año 110 una obra intitulada: *Interpretación de los dichos del Señor*, de la que Eusebio (*Hist. eccl.* III, 39; MG 20, 296-300) conserva algún trozo y, poniendo en relación a *Mc.* con *Mt.*, afirma que «Mateo — no así Marcos — dispuso ordenadamente en lengua hebrea los dichos (*λόγια*) del Señor, que después cada uno interpretó como pudo» (en MG 20, 300). Trátase, evidentemente, del Evangelio íntegro, según el testimonio unánime y preciso de toda la antigüedad cristiana.

En realidad los discursos tienen en *Mt.* una parte preponderante, y es indiscutible el orden sistemático; agrupación lógica; discurso programático (5-7), milagros (8-9), parábolas (13), etcétera.

Mateo escribió en arameo, que era la lengua que entonces hablaban los judíos de Palestina. En esto están concordes los antiguos. El original semítico se extravió completamente, y quizás corrió la misma suerte que la perseguida iglesia palestina, la cual, después de la maravillosa primavera que refieren los *Actos*, sufrió un estancamiento en su vitalidad, a lo que contribuyeron igualmente las vicisitudes políticas de la nación, con lo que se llegó a una vida penosa y lánguida, a la que siguieron los estragos producidos por las herejías. Hoy sólo poseemos el texto griego, que ya se encuentra en la forma actual en la *Didaqué*, en la epístola del seudo Bernabé y en Ignacio mártir. La versión del arameo tal vez fuese un hecho consumado ya antes del año 60

después de J. C., cuando Lucas escribió su evangelio. La Iglesia ha considerado siempre tal versión como canónica, substancialmente auténtica y semejante al original arameo.

El griego de *Mt.* es bastante puro, si bien no tan literario como *Lc.* o *Heb.*, no tan personal como Pablo. No obstante, en él se descubre decididamente el original arameo, lo cual es un argumento en favor de la autenticidad atestiguada por la tradición, sobre lo cual no faltan otros indicios, como el de que solamente en este evangelio se llama «publicano» a Mateo, y solamente en él se comprueba como nota saliente el elemento «financiero» y la predilección del autor por las enumeraciones. Es asimismo notable el colorido local y de ambiente: un cristiano palestino podía comprender todo fácilmente; pero hay cosas que a cualquier otro le resultarían difíciles. El estilo hierático e irónico, igual y acompañado, sería fastidioso para un griego, pero está enteramente en armonía con la mentalidad oriental, y particularmente con la judía.

El esquema del evangelio es el siguiente:

I parte. *Infancia* (v.) de Jesús (1-2); *genealogía* (v.), nacimiento virginal, adoración de los *Magos* (v.), huida a Egipto, regreso a Nazaret.

II parte. *Vida pública de Jesús* (3-25). —

1. Preparación (3-4, 11): predicación del Bautista, bautismo de Jesús, *tentaciones* (v.) en el desierto. — 2. Ministerio de Jesús en Galilea (4, 12-18, 35): Jesús doctor promulgador de la nueva Ley (4, 12-7); obrador de milagros (8-9); maestro de los Apóstoles (10); reprocha a los fariseos (11-12); expone en las parábolas la naturaleza del reino de Dios (13); confirma la fe de los discípulos con nuevos milagros, y fustiga la envidia de los fariseos (14-16, 12); predice su pasión (16, 21-28) y da muchos avisos a los discípulos (17-18). — 3. Ministerio en Judea (19-25): viaje a Jerusalén (19-20); entrada triunfal y purificación del Templo (21, 1-17); delata y reprende los vicios de los fariseos y de los saduceos (21, 18-23, 39); predice la destrucción de Jerusalén (24-25; v. *Eschatología*).

III parte. *Pasión, muerte y resurrección* (26-28): preparación para la pasión (26, 1-46); pasión y muerte (26, 47-27); resurrección, apariciones, misión de los Apóstoles (28).

«Quien considere atentamente este esquema, fácilmente podrá echar de ver el arte y la habilidad de su autor para componer. Después de haber presentado en los primeros capítulos los personajes, y primero a Jesús, que domina en todo el Evangelio, nos muestra a éste como

doctor y promulgador de la nueva Ley, agrupando sus principales enseñanzas, luego como taumaturgo obrador de prodigios, luego en las diversas contingencias de la vida puesto en contacto con los discípulos, con las turmas, con los fariseos, y finalmente paciente en la pasión y triunfante en la resurrección. No debe, pues, buscarse en *Mt.* el orden cronológico, pues él tiene en cuenta sobre todo el orden lógico, y por eso reúne frecuentemente en uno discursos y hechos que pertenecen a una misma clase, aunque acontecidos en tiempos diversos. En cuanto al número de hechos y dichos del Señor, es el Evangelio más denso de materia. De él ha recibido la Iglesia los fundamentos de la fe y de la vida cristiana, como la fórmula trinitaria del bautismo (28, 19), el *sermón de la montaña* (v.) (5-7), la oración dominical o *Pater noster* (6, 9-13), la promesa de la primacía de S. Pedro (16, 18 s.) y de la indefectibilidad de la Iglesia (28, 20). Por estas razones está bien el evangelio de Mateo en el primer puesto» (A. Vaccari).

Mateo escribió para los judíos palestinos, y se propone un fin eminentemente doctrinal y didáctico: el de dar a conocer que Jesús es el eminente Mesías, el realizador de todas las profecías del A. T.; que fué preconizado a los Padres y anunciado por los Profetas, y que, por no haber sido reconocido por la nación, fué condenado a muerte. Pero resucitó, y el reino por él fundado (la Iglesia) contenía la misión de salvación en el mundo entre judíos y gentiles hasta el día de su nueva venida. Teniendo esto en cuenta se explica cómo Mateo aprovecha todas las ocasiones para subrayar el hecho de haberse cumplido en Jesús las antiguas profecías mesiánicas.

Tal vez no deba de excluirse la existencia de una no pequeña preocupación nemotécnica, si se piensa en el empleo del quiasmo, en las frases estereotipadas, en ciertos números determinados (3/7/10) y en los incisos ritmicos. Todos estos recursos estaban en uso entre los rabinos para asegurar la exactitud en la transmisión de las máximas de los antiguos, y resultaban fácilmente comprensibles en el ambiente palestino.

Es imposible establecer una fecha muy precisa para el primitivo trazado de *Mt.* Lo que los escritores antiguos tienen por cierto e indiscutible es que Mateo fué el primero de los cuatro evangelios canónicos, y que Lucas escribió el suyo antes del año 62, es decir, antes que los *Actos*, que alcanzaron justamente el año 63 desp. de J. C. En lo de determinar con mayor precisión no están de acuerdo ni aun

dentro del campo católico. Tal vez escribiese Mateo su evangelio ya antes del año 50 desp. de J. C., si no ya en el primer decenio que siguió a la muerte de Cristo. [G. T.]

BIBL. — HÖPEL - GUT - METZINGER, *Introductio specialis in N. T.*, 5.a ed., Roma 1949, pp. 30-65; M. J. LAGRANGE, *Ev. selon s. Mattheu*, 4.a ed., París 1927; D. BUZY, en la *Ste Bible*, Pirot, 9, París 1946, pp. 1-387; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 1-133; \* J. M. BOVER, *El Evangelio de San Mateo*, Barcelona 1946.

**MATEO** (Actos y Evangelios apócrifos). — v. *Apócrifos*.

**MATIAS.** — v. *Apóstoles*.

**MATRIMONIO.** — El hebr. *hatunnah* (*Cant.* 3, 11) expresa la celebración del matrimonio, que en hebreo no tiene sustantivo correspondiente. En griego (Nuevo Testamento) se emplea *γάμος*, y preferentemente el verbo *γαμεῖν*.

El primer matrimonio se remonta a los primeros orígenes de la humanidad (*Gén.* 2, 18 ss.). Eva fué entregada por Dios a Adán como compañera inseparable y como complemento del hombre, consagrando el consorcio conyugal y fundando la sociedad sobre la familia (A. Vaccari). El haber sido formada la mujer sacándose del costado del hombre, además de confirmar la unidad de la especie humana, enseña el deber del amor mutuo y la dependencia de la mujer respecto del hombre (cf. *I Cor.* 11, 8). «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos solos una sola carne» (*Gén.* 2, 24). Son palabras del autor sagrado, o más bien de Dios que le inspiraba (cf. *Mt.* 19, 6). Los cónyuges forman como una sola persona, un solo cuerpo (cf. *I Cor.* 6, 16). De aquí sacó el mismo Jesús una prueba de la primitiva unidad (monogamia) y de la indisolubilidad del matrimonio (*Mt.* 19, 4-8; A. Vaccari).

Es el matrimonio un *contrato* divino «cuyo testigo es Dios» (*Prov.* 2, 17; *Mal.* 2, 14), por lo cual ruega Tobías (8, 7): «No llevado de la pasión sensual, sino del amor de tu ley recibo a esta mi hermana por mujer». Así pudieron los profetas apelar a la relación entre Yavé e Israel sirviéndose del símil del matrimonio (*Oz.* 1, 2; *Jer.* 2, 2; *Ez.* 16, etc.; *Cant.*).

El Decálogo tiene este precepto: «No adulterarás» (*Ex.* 20, 14). El adulterio es un pecado contra Dios (*Gén.* 20, 6; *Prov.* 2, 17), e incluso sólo el mal deseo (*Ex.* 20, 17; cf. *Génesis* 39, 9).

Al alejarse de Dios la humanidad, como consecuencia del primer pecado, la Biblia nos

presenta como poligamo a Lamec (*Gén.* 4, 18), de la depravada estirpe de Cain. Fué una desviación de la pura institución de los orígenes.

Dios se adapta benévolamente a las costumbres imperfectas de los hombres, y desde los patriarcas en adelante vemos atestiguada la poligamia y el divorcio. Prácticamente son costumbres semitas en general, y particularmente de los babilonios. El más célebre testimonio de ello es el código de *Hammurabi* (v.), en el que hay algunos artículos que se corresponden perfectamente con la narración del *Génesis* (v.) sobre Abraham, Sara y Agar; Jacob, Raquel, Lía y sus esclavas; sobre las relaciones entre Judá y Tamar (extensión del levirato entre el suegro y su nuera, explícitamente formulada en la ley jetea), etc.

Una vez que el matrimonio poligamo era legítimo, sólo se daba adulterio cuando el esposo tenía relación con la mujer de otro, mientras que el trato con una soltera era sólo considerado como acto inmoral. En cambio, era considerado como adulterio el trato de una mujer casada con cualquier otro hombre.

Por el adulterio estaba sentenciada la pena de muerte para el hombre como para la mujer, y en esto la desposada estaba asimilada a la esposa (*Gén.* 38, 24; *Lev.* 18, 20; *Dt.* 22, 22-27, etc.).

Se ensalza la fidelidad conyugal (*Prov.* 5, 15-19), y la honestidad de la mujer por encima de cualquiera otra dote (*Prov.* 31, 30; *Eclo.* 26, 23; *Tob.* 3, 11 ss.); cf. *Dan.* 13, 23; *Job* 31, 9-11 s. Los libros sapienciales dan severamente la voz de alerta contra toda infidelidad (*Prov.* 2, 16 ss.; 5, 3 ss., etc.), que no puede ocultarse a los ojos de Dios, aun cuando quede oculta a los hombres (*Eclo.* 23, 18 s.). La adulteria comete un triple pecado: ofende a la bondad de Dios, engaña al marido y procrea un hijo extraño (*Eclo.* 23, 23).

Los goces del matrimonio preservan al esposo de caminos perversos; y él corresponderá con el deber conyugal para que la esposa no corra peligro de hacerse infeliz (*Prov.* 5, 13-19).

Entre los grandes santos del Antiguo Testamento, Moisés, Oseas, Isaías, Ezequiel, Tobías, tuvieron una sola esposa, y también fué monogamo el matrimonio de Judit. Con el correr de los tiempos la monogamia se convirtió en matrimonio corriente.

Son evidentes el significado religioso del matrimonio y el alto nivel del Antiguo Testamento en las prescripciones que prohíben la unión entre consanguíneos y parientes por afinidad (*Lev.* 18, 6-18; 20, 10-21; *Dt.* 22, 13-30;

27, 20-23; cf. en parte el código de Hammurabi, §§ 154-157). Sólo se reconoce una excepción en virtud de la antiquísima ley del *levirato* (v.). Y esto es más de admirar si se consideran las costumbres de los egipcios, que no juzgaban de inmorales ni siquiera la unión del padre con la hija, y quizás también la de la madre con sus propios hijos (cf. DBs, II, col. 850 s.), o las de los cananeos, más depravadas aún (*Lev.* 18, 3; A. Clamer, *La Ste. Bible* [ed. Pirot, 2], París 1940, pp. 138-42; 154-57; 652-56).

La ley sobre el divorcio está formulada en *Dt.* 24, 1-4. Los otros pasajes del Pentateuco que hablan de él lo suponen ya de actualidad, establecido por la costumbre. La ley no hace más que determinar las formalidades que han de seguirse para darle legalidad, e impone condiciones y restricciones aptas para limitar su uso. La legislación babilónica (código de Hammurabi, § 137) no se preocupa de establecer los motivos del repudio, y en el § 141 enumera varias culpas de la esposa que lo permiten sin compensación alguna. «Si un hombre toma una mujer por esposa, y ésta luego no le agrada, porque ha notado en ella algo de torpe (o de repugnante), le escribirá el libelo de repudio y poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa» (*Dt.* 24, 1).

La frase hebrea «hallará en ella una desnudez, o vergüenza de algo», permite suponer que esa cosa vergonzosa o repugnante es de orden físico, como una enfermedad o cualquier deformidad. En el tiempo de Nuestro Señor los rabinos discutían así: shammai se refería a *desnudez* de una culpa grave, en particular al adulterio; mas hillel autorizaba el divorcio por un motivo cualquiera. Los fariseos que interrogan a Nuestro Señor (*Mt.* 19, 3, «si es lícito despedir a la mujer por un motivo cualquier»), pertenecían a esta escuela. El derecho del divorcio estaba reservado exclusivamente al marido. Más adelante, y por vez primera en la colonia judía de Elefantina, aparece la extensión de tal derecho a las mujeres (Clamer, *op. cit.*, p. 662 ss.), por lo que se ve que la ley trató de proteger a la mujer contra la arbitrariedad del hombre.

Al desechar a la esposa, el marido devolvía la dote, don nupcial que él entregaba al padre de la esposa (*Ex.* 22, 15).

*Eclo.* 7, 26 pone en guardia contra el divorcio; y no obstante, los judíos lo consideraban como una válvula de seguridad, sin la cual el matrimonio resultaría demasiado duro (cf. *Mt.* 19, 10).

El matrimonio es uno de los puntos en que

se hizo más sensible el perfeccionamiento y la elevación que obró Cristo.

Así leemos en el sermón de la montaña: «Se ha dicho: El que repudiare a su mujer dela el libelo de repudio (*Dt.* 24, 1-4). Pero yo os digo que quien repudia a su mujer, excepto el caso de concubinato, la expone al adulterio, y el que se casa con la repudiada comete adulterio» (*Mt.* 5, 31 s.), y más completamente en *Mt.* 19, 3-12.

A los fariseos que le proponen la cuestión del divorcio responde Jesús restituyendo al matrimonio la pureza de sus orígenes: *Gén.* 1, 27; 2, 24, y estableciendo las dos cualidades esenciales puestas por Dios: la unidad («lo que Dios unió no lo separe el hombre») y la indisolubilidad absoluta.

Moisés no instituyó el divorcio, sino que lo reglamentó: el divorcio no es una ley, sino una excepción tolerada («por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fué así»). Por tanto vuelve a proclamar (como en 5,31 s.; *Lc.* 16, 18; *I Cor.* 7, 10 s.; *Rom.* 7, 2 s.).

El inciso: *excepto el caso de concubinato*, *μή ἐπὶ πορνείᾳ* (*porneia* corresponde al rabínico *zenut* = matrimonio inválido, no verdadero, «concubinato»), indica el caso de la unión en que no existe el vínculo matrimonial, y el desechar a la mujer no sólo es legítimo sino obligatorio (J. Bonsirven, A. Vaccari, C. Spicq).

De ahí pasa a ensalzar el celibato virtuoso de quienes voluntariamente quieren entregarse por entero a Dios y a la difusión de su reino.

La misma enseñanza se repite en S. Pablo: el matrimonio, su legitimidad (es un don, *χάρισμα*), y sus derechos (*I Cor.* 7, 1-7); indisolubilidad (vv. 8-16); parangón entre el matrimonio y la virginidad (vv. 25-38); viudez (v. 39 s.). El matrimonio es necesario para el que no tiene el don más elevado de la virginidad; los cónyuges se corresponderán mutuamente con el deber conyugal: «la mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer. No os defraudéis uno al otro, a no ser de común acuerdo, por algún tiempo, para daros a la oración (sin sobrenatural); y de nuevo volved al mismo orden de vida, a fin de que no os tiente Satanás de incontinencia». La indisolubilidad es absoluta, como ordenada por el Señor.

«En cuanto a los que abrazan la fe estando ya casados, si el cónyuge infiel consiente en cohabitar con el convertido, que sigan unidos; mas si quiere separarse, el otro cónyuge

queda libre (*I Cor.* 7, 12-15; éste es el llamado privilegio paulino). La razón (o la precisa razón) por la que decía que el creyente no debe romper el vínculo precedente, estaba en la esperanza de poder convertir a la fe al otro cónyuge, la cual esperanza sería vana en caso de una unión consumeliosa y agitada; y entonces la parte fiel no debería tener escrúpulo en recobrar la libertad.

S. Pablo condena a quienes prohíben el matrimonio (*I Tim.* 3, 4); excomulga al incestuoso de Corinto (*I Cor.* 5, 1-5). El marido debe amar a la esposa, como Cristo a la Iglesia (*Ef.* 5, 25; *Col.* 3, 19; cf. *I Pe.* 3, 1 ss.); el matrimonio debe ser un medio de santificación (*I Tim.* 2, 15).

El divino Redentor, que honró con su presencia el matrimonio en las bodas de Caná (*Jn.* 2, 1-11), lo elevó a sacramento, vinculando con el contrato natural, entre bautizados, la comunicación de la gracia. La enseñanza infalible de la Iglesia promulga explícitamente lo que está implícitamente contenido en los Evangelios (*Jn.* 2, 1-11; *Mt.* 19, 3-12) y particularmente en *I Cor.* 7 y en *Ef.* 5, 28-31.

Después de citar a *Gén.* 2, 23 s., tratando de la unidad de los dos esposos y del consiguiente amor mutuo que de ella proviene, añade S. Pablo: «Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia». La unión entre el hombre y la mujer, manifestada en el *Génesis* y querida por Dios, es un misterio importante y sublime, porque, aparte el significado inmediato de la entrega y de la aceptación mutuas de los dos esposos, representa la unión de Cristo con la Iglesia. He ahí el profundo significado (misterio) que se reconoce en las palabras del *Génesis*. Esta relación se da ya en el matrimonio o simple contrato natural como instituido por Dios; pero no es plena y adecuada sino con el matrimonio sacramento, por los efectos de la gracia que produce, lo mismo que la muerte redentora del Esposo celestial (*Mc.* 2, 19 s.; cf. *Jn.* 3, 29) convierte su unión con la Iglesia en fuente de toda clase de bendiciones sobrenaturales (A. Médebielle, *Epître aux Ephésiens*, la [Ste. Bible, ed. Pirot, 12], París 1938, p. 68 ss.).

[F. S.]

BIBL. — E. B. ALTO, *Prem. Ep. aux Corinthiens*, 2.ª ed., París 1935, pp. 152-89; J. BONSIERY, *Le divorce dans le N. T.*, ibid. 1948 (cf. *RScR*, 35 (1948), 442 ss.; *Id.*, *Teología del Nuevo Testamento*, Torino 1952, pp. 109, 283 s.; P. HEINRICH, *Teología del Viejo Testamento* (trad. it.), ibid. 1950, pp. 217-22; A. VACCARI, *Le S. Bibbia*, VIII, Ficenz 1950, pp. 41 s. 90 s.; F. SPADAFORA, *Teori di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 345-52; P. A. VACCARI, en *Civ. Cat.*...

MATUSALÉN. — v. *Patriarcas*.

MEDIDAS Y PESOS. — Contra lo que sucedió en Mesopotamia, parece que en Palestina no fue posible la organización de los pesos y de las medidas sino por la actuación de la monarquía. Encomendóse tal cuidado a los levitas (*I Par.* 23, 29).

*Medidas lineales:* las unidades de longitud deben sus nombres a las partes del cuerpo. El codo (hebr. *ammah*, πῆχυς) se mide desde la extremidad del cíbito hasta la del medio; la mano abierta (hebr. *zereh*) desde la extremidad del pulgar hasta la del meñique. La Vulgata la confunde con el *palmó* (hebr. *tōfah*), que es la longitud de la mano comenzando por las falanges. El *dedo* (hebr. *esba'*) es la más pequeña de las medidas longitudinales. Los arquitectos y los geómetras emplean una caña de medir, cuya longitud se especifica siempre en codos (*Ez.* 40, 5). El *gōmed* (*Jue.* 3, 16) es evaluado por los LXX como equivalente a un *zereh*. Las proporciones, a menudo variables, son éstas: el codo = 20 dedos, 6 palmos, 2 manos abiertas. Parece que Ezequiel (40, 5; cf. 43, 13) alude a un ajustamiento de las medidas. El codo = 7 palmos, 28 dedos; la caña de medir = 7 codos. El profeta no introduce innovaciones, sino que vuelve a poner en vigor un codo análogo al egipcio, que pudo haber servido de unidad de base para las construcciones de Salomón (cf. *II Par.* 3, 3). La evaluación según el sistema métrico decimal es aproximativa y se obtiene dividiendo la longitud del acueducto de Ezequías (553,10 m.) entre los 1.200 codos indicados en la inscripción de Siloé, lo que da por resultado 444,25 milímetros.

En el N. T. se mencionan el codo (πῆχυς) = un pie y medio = 462 mm. (*Jn.* 21, 8; *Ap.* 21, 17) y el brazo (ὅρυγια) = 1,84 m. aproximadamente (*Act.* 27, 28).

Las distancias están expresadas vagamente, mediante el número de días que se emplean en recorrerlas (*Gén.* 30, 36; 31, 23; *Ex.* 3, 18; *Jn.* 3, 3) o con una «extensión comarcal» (*Gén.* 35, 16; *II Re.* 5, 19). En la época helénica se adopta el estadio (184,83 m.). La milla romana equivale a 8 estadios (unos 1.478 m.). En Persia la milla equivale a media parasanga (siete estadios y medio = 1.386 m.). El *liter sabbati*, caminata permitida durante el día de descanso (*Act.* 1, 12), equivale, según Flavio Josefo, a seis estadios (= 1.109 m.).

No existe una evaluación agraria: *semed*, una yunta de bueyes, indica la extensión de terreno que puede arar en un día (*I Sam.* 14,

14; *Is.* 5, 10). La cantidad de grano para sembrar un campo es la unidad de medida agraria (*I Re.* 18, 32, como en Mesopotamia).

**Medidas de capacidad.** Se emplean diferentes recipientes, lo cual explica la inestabilidad existente en las proporciones: *hômer* (la carga de un asno) para los áridos, a lo que equivale el *kôr*, también para los áridos (*I Re.* 4, 22; *II Par.* 27, 5) y para el aceite (*Ez.* 45, 5); *letek* (*Os.* 3, 2), equivalente, en la Vulgata, a medio *kôr*; *éfah* para el grano y la harina, que vale por un décimo de *hômer*, y lo mismo el *bâth* para los líquidos; *se'ah* que debe identificarse con el *šâliš*, o sea un tercio del *éfah* (*Is.* 40, 12); *hin* para líquidos, equivalente a un sexto del *bâth*; *'omer* (*Ex.* 16) interpretado por los LXX como equivalente a un décimo del *éfah*, y lo mismo el *'issârôn*, pequeña medida de harina en el Pentateuco; el *qab* (*II Re.* 6, 25); el *lôg*, la medida más pequeña para líquidos, que las versiones interpretan como equivalente a un cuarto de *qab*.

Estas diversas medidas, independientes en su origen y tomadas de ambientes y de épocas diferentes, se clasifican por series, según organizaciones sucesivas. Las equivalencias formuladas por el libro de Ezequiel no implican el sistema que hubiese sido establecido en aquel tiempo, sino que se volvía a las proporciones usadas en el ritual de los sacrificios. Las relaciones entre las diversas unidades de medida son inciertas y sólo son valederas para una época avanzada, ya que han sido deducidas por comparación con las medidas grecorromanas, tales como aparecen en los escritos de Flavio Josefo, S. Jerónimo y S. Epifanio. El *hômer-kôr* equivale a 720 *lôg*, 180 *qab*, 100 *'omer-'issârôn*; 60 *hin*, 10 *éfah-bath*, 2 *letek*. Los esfuerzos por dar un valor según el sistema métrico decimal no dan resultados enteramente satisfactorios. Los escritores helenistas formulán estas equivalencias: *bath* = *perpetrijs*; *se'ah* = un modio y medio; *lôg* = *hexartis*, *sextarius*. Basándose en estas equivalencias y adoptando para el *sextarius* el valor de 0,457 litr., se obtiene la escala siguiente: *hômer-kôr* = litr. 393,84; *letek* = 196,92; *éfah-bath* = 39,38; *se'ah* = 12,12; *hin* = 6,56; *'omer-'issârôn* = 3,93; *qab* = 2,18; *lôg* = 0,54.

La evidencia arqueológica no permite seguir sosteniendo las hipótesis formuladas por los escritores antiguos. Nada se ha podido deducir de los fragmentos de alabastro de Susa. La interpretación de las medidas sin epigrafe, que se hallan en San Pedro de Gallicantu, debe hacerse con cautela. La capacidad del ánfora de Beit-Mirsim (bath) y de un cuello de jarra

(*bath lammelek*) del s. VII no puede determinarse directamente. La jarra de Laquis es probablemente del mismo tipo que las dos grandes jarras halladas en la misma ciudad, cada una de las cuales contiene, según Albright, 45,98 litros, el doble que el *bath lammelek*. Con eso tendríamos la escala siguiente: *hômer-kôr* = 229,91 litros; *letek* = 114,95; *éfah-bath* = 22,99; *se'ah* = 7,66; *hin* = 3,83; *'omer-'issârôn* = 2,29; *qab* = 1,27; *lôg* = 0,31.

En el N. T. *σάρον*, *κόρος*, *βάτος*, son las transcripciones de *se'ah*, *kôr*, *bâth*. Esos términos se hallan frecuentemente con un contexto en el que no tiene importancia el valor métrico. Asimismo, en vez de *ἡετῆς* (*Mc.* 7, 4) y *μόδιος* (*Mt.* 5, 15) *In.* 2, 6 emplea *μερητής* (1,30) y *Ap.* 6, 6 *χοινικός* (1,08 litr.).

**Pesos.** La raíz verbal *šql*, común a todas las lenguas semíticas, expresa la acción de pesar y, por extensión, significa también «contar el dinero, pagar», porque primitivamente las piezas de metal se pesaban. Por eso *sql*, peso, significa, por excelencia, la unidad base del sistema de pesos y más tarde la moneda. Los pesos son generalmente de piedra: *Prov.* 16, 11 hace alusión a las «piedras de bolsa» que se llevaban en un fardelillo para pesar los metales preciosos.

El Antiguo Testamento menciona cinco pesos: el *Kikkâr*, *τάλαντον*, *talentum*, unidad de cuenta como el quintal: *mâneh*, *μνᾶ*, mina; *seqel*, unidad de base para los metales preciosos. No hay que confundirlo con el siculo monetario. Los LXX emplean *στικλός* para el siculo peso, *διρδαχμον* para el siculo moneda. Sheqel haqqôdeš, siculo del santuario, es el peso oficial para los pagos y las ofrendas en el templo, en contraposición con los pesos de oázar, que varían. *II Sam.* 14, 26 dice concretamente que la cabellera de Absalón pesaba 200 siclos, peso del rey. El peso regio babilónico es notablemente más elevado que el corriente en el comercio. *Beqa'*, *βρυχην*, equivalente a medio siculo. Las traducciones *βολός*, *obolus*, no formulán una equivalencia exacta, sino que expresan únicamente el hecho de que el óbolo es la unidad infima en la serie de pesas helenicas. Los pesos comerciales están probablemente en desacuerdo con los del Templo. *Ez.* 38, 25-26 sugiere indirectamente la idea de la existencia de la mina de 50 siclos que se menciona también en los textos de Ras Shamra y que la arqueología muestra con evidencia. Así, en el comercio, el talento equivaldría a 60 minas, 3.000 siclos, 6.000 medios siclos y 72.000 granos.

Después del descubrimiento de los pesos de

Bethsûr, 'Ain Shemes, Mageddo, Laquis, Tell Beit Mirsim, Tell en-Nasbeh, el talento en el comercio debería de pesar 34.272 gr.; la mina 571,2; el siglo 11,424; el medio siglo 5,712; el grano 0,571. Según Ezequiel, el talento equivaldría a 41.126 gr.; la mina a 685,44; el siglo a 11,424; el medio siglo a 5,712; el grano a 0,571.

El N. T. raras veces hace alusión a pesos. En las parábolas de los talentos y de las minas estos términos se refieren a cantidades de dinero. *In. 12,3; 19,39* transcribe por ἀλτρα el latín libra, que se refiere a la libra romana de unos 326 gramos. [F. V.]

BIBL. — A. G. BARROIS, *La métrologie dans la Bible*, en RB, 40 (1931), 185-213; 41 (1932), 50-76; id., *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pp. 243-58; H. LEWY, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding*, en *Journal of the American Oriental Society*, 64 (1944), 65-73.

**MEDOS, MEDIA** (hebr. *Mâdâj*). — Los medos figuran entre los descendientes de Jafet (*Gén. 10, 2*) y pertenecen a la raza indo-europea, como puede deducirse de su estrecha relación étnica con los persas, de los testimonios de Herodoto (7, 62) y de Estrabón (16, 2, 8). Están asociados a los persas (v.) (*Est. 1, 3.14; Dan. 8, 20*), e incluso hay ocasiones en que el término étnico medos parece significar más bien la unión de los dos pueblos contra Babilonia (*Is. 13, 17; 21, 2; Jer. 51, 11.28*).

La Media está situada al noroeste de la meseta iránica, entre el Araxes, el Caspio, los límites de Persia y de Susiana (Elam) y los montes Zagros. El fondo del pueblo medo está constituido por pastores. No faltan quienes llevan vida estable en ciudades como Ecbátana (cf. *Est. 6, 2*) y Rages, que se hallan en el cruce de las grandes vías de las caravanas.

El conocimiento de la historia de los medos está basado en fuentes con muchas lagunas; literatura del Avesta, relatos griegos, anales asirios. La lengua sólo es conocida por los nombres propios. La religión es monoteísta, al menos en parte.

Los medos representan una amenaza permanente para Asiria durante todo el período de los sargónidas. La primera incursión asiria contra los medos la relata Salmanasar III (836 a. de J. C.). Sargón II (h. 722) deporta a Media los habitantes del reino de Israel (II Re. 17, 6; 18, 11). En el tiempo de Chasar II los medos están aliados con el imperio neobabilónico de Nabopolasor y contribuyen a la ruina de Asiria con la conquista de Nínive (612). Astiages es el último rey de los medos; el ejército se rebela contra él para unirse a Ciro, hijo de

Cambises de Persia. La Media pasa a estar bajo el control de Persia (550) y se convierte en primera satrapía. [F. V.]

BIBL. — E. DUORME, *Les peuples issus de Japhet*, en *Recueils Dhorme*, París 1951, p. 171-74; A. T. OLMS-TEAD, *History of the Persian Empire*, Londres-Nueva York 1948, pp. 16-38.

**MEGHILLOT.** — v. *Canon*.

**MELQUISEDEC.** — Rey de Salem, o sea de Jerusalén (*Sal. 76, 3*; Cartas de Tell-el-Amarna) y sacerdote del Dios altísimo, que vivió en el tiempo de Abraham (*Gén. 14, 18 ss.*). Su nombre hebreo, *malki-sedheq*, suele interpretarse como equivalente a *rey de justicia* (*Heb. 7, 2*).

A causa de *Heb. 7, 3*, donde se llama a Melquisedec ἀπάτωρ (sin padre) ἀμήτωρ (sin madre), ἀγενεαλόγητος (sin genealogía), muchas tradiciones judío-cristianas lo tuvieron por un ángel o por la encarnación del Espíritu Santo, etcétera.

Según se lee en *Gén. 14, 17-20*, cuando Abraham tornaba de una victoriosa incursión por libertar a su sobrino Lot, le salió al encuentro Melquisedec, quien ofreció pan y vino y luego lo bendijo, en tanto que Abraham ofreció a Melquisedec el diezmo del botín arrebatado a los enemigos. No es seguro que el gesto de Melquisedec tuviera carácter sacrificial; a ello se opone el verbo hebreo *jâsâ* que en la forma iphil significa únicamente *extraer, sacar afuera, presentar*, y nunca significa un sacrificio. Por consiguiente la ofrenda no tendría otra finalidad que la de fortalecer a Abraham y a sus 318 hombres armados. A esta conclusión suele oponerse la tradición judía y cristiana, la cual podría tener su fundamento en el contexto, que nos da a conocer la loable costumbre de Abraham de dar gracias a Dios después de cualquier fausto acontecimiento (*Gén. 12, 1.8; 18, 1*), y en aquella circunstancia habría aprovechado la presencia de un sacerdote.

Según clara enseñanza de S. Pablo (*Heb. 7, 1-3; Sal. 110, 4*), Melquisedec es tipo o figura de Jesús. a) Lo mismo que Melquisedec, Jesús es al mismo tiempo rey y sacerdote (*Heb. 7, 1.3; 5, 6.10*); b) Melquisedec es rey de justicia y de paz (*Heb. 7, 2*), y éas son también las prerrogativas del reino mesiánico (*Sal. 72; Is. 11, 4-9*); c) En la Biblia no se cita ningún antepasado de Melquisedec, y por ello no debe la dignidad sacerdotal a sus abuelos; de modo semejante el sacerdocio de Cristo no está reglamentado, como lo estaba el levítico (*Ex. 28, 1*), por la ley de la descendencia y de los lazos de la sangre, sino que tiene un carácter extra-temporal y, por lo mismo, eterno (*Heb. 7, 3*);

d) Así como Melquisedec al bendecir a Abraham y recibir de él los diezmos demostró que era superior al patriarca y al sacerdocio levítico que todavía estaba en sus entrañas (*Heb. 7, 9*), así también el sacerdocio de Cristo era con mucho superior al de la antigua ley (*Heb. 7, 4-28*); e) Finalmente, según queda indicado, la tradición cristiana ve en la ofrenda del pan y del vino por parte de Melquisedec el tipo o figura del sacrificio ofrecido por Jesús en la última cena, que todos los días se renueva en el santo sacrificio de la Misa. Pero adviértase que, aun negando el carácter sacrificial del gesto de Melquisedec, igualmente queda intacto el tipo alegado en el *Salmo 110, 4* (*Heb. 5, 6*). Efectivamente, la razón por la cual se llama a Jesús *Sacerdote según el orden* (= la manera) de Melquisedec, no está precisamente en la ofrenda del pan y del vino (de lo cual S. Pablo hace caso omiso), sino en la eternidad del sacerdocio de Jesús, de quien Melquisedec era figura (en cuanto carece de genealogía), en contraposición al sacerdocio levítico.

[B. P.]

BIBL. — A. VACCARI, *M. rex Salem proferens panem et vinum*, en *VD*, 18 (1938), 208-214; 235-43; G. PIAZZI, *La figura di M. nell'Epistola agli Ebrei*, en *SC*, 63 (1953), 325 ss.

MENEFTA. — v. *Exodo*.

MESA (Hebr. Meša', II *Re*. 3 y *Stela*). — Hijo de Kamoš-(dan?), oriundo de Dibón y rey de Moab, famoso por la *stela* que narra sus empresas. La *stela* fue reconocida por el alemán F. A. Klein en agosto de 1868, luego la calcó Ch. Clermont-Ganneau y la adquirió (1869) dividida en los diferentes pedazos que entre tanto los beduinos, con la esperanza de sacar mayor lucro, habían hecho de aquel precioso documento de basalto. Actualmente está en el Louvre con el facsímil recalculado que permite su reconstrucción y su lectura. Las dimensiones de la *stela* son de 1 x 0,60 m. (inicialmente de 1,13 x 0,70, según Klein), con un grosor de 0,30. La parte superior está redondeada. Fué compuesta, probablemente, después de la extinción de la dinastía de Omri consumada por Jehú. Está escrita en lengua moabita, semejante al hebreo, en escritura alfábética fenicia.

Mesa, dedicado a la cría de ganado, paga como tributo a Israel 100.000 corderos y la lana de otros tantos carneros (II *Re*. 3, 4). A la muerte de Ajab (853 a. de J. C.) se rebela aprovechándose de la confusa situación del reinado de Ocozías (853-52) (II *Re*. 3, 5; 2, 1) y pone fin al vasallaje que había estado soportando su padre, el cual había reinado durante

treinta años bajo el yugo de Israel. Tal sujeción es atribuida por la *stela* a la ira de Camos, el dios nacional, contra su país. Reconquistó a Madaba, que había estado sujeta a Israel durante cuarenta años; fundó Balmeón y Cariataín, conquistó el país de Ararat, que estaba habitado por la tribu de Gad (*Núm. 32, 34*) y la ciudad del mismo nombre que los israelitas habían fundado; allí colocó los pueblos de Sarón y Majarat, y arrastró por delante de Camos el altar de la ciudad. En la lucha por la posesión de la ciudad, Mesa lanzó el anatema en honor de Astar-Camos contra 7.000 hombres y niños, mujeres, niñas y esclavas, y llevó a los pies del dios moabita los vasos de Yavé.

Joram (852-41), sucesor de Ocozías, no pudo atacar a Mesa por el norte porque temía que a él lo atacase por la espalda los sirios, contra quienes estaba en guerra, y porque el Arón es una barrera casi insuperable. Por eso se contentó con establecer una guarnición en Yahas, tal vez para que sirviera como cabeza de puente en un eventual ataque, pero hubo de abandonarla ante la presión de los 200 hombres elegidos de Mesa. Y como el ataque por el sur es más fácil, Joram se asoció con el rey de Judá, Josafat (II *Re*. 3, 11.12.14), que antes había rechazado ya una incursión de moabitas aliados con los habitantes de Amón y de Maón (II *Par.* 20, 11-30). El rey de Judá cuenta con el apoyo de los edomitas, subditos suyos. Después de una marcha en torno al mar Muerto, que duró siete días, se encuentran sin agua los tres ejércitos acampados en el valle superior del Wadi el-Hesa, el antiguo torrente de Zared que marca los límites entre Edom y Moab. Entonces interviene Eliseo: se desencadena sobre la meseta una tempestad — fenómeno que los beduinos conocen con el nombre de *seil* — y las aguas corren a lo largo de las ramificaciones del valle hasta llenar las fosas que ha mandado abrir el profeta. Al amanecer, la luz roja del alba en el desierto y la coloración proveniente de las arenas del Wadi el-Hesa, que aún llama la atención de los viajeros, provoca un espasmo que quizás está en relación con el posible juego de palabras existente entre *dam*, «sangre», *adom*, «rojo» y Edom, nombre del país en donde se dió la acción. Los moabitas sospechan que ha habido una matanza debida a la lucha entre los enemigos, no obstante las alianzas orientales, y atacan sin orden con la esperanza de alcanzar fácilmente un buen resultado, pero son desciartizados. Los vencedores devastan el territorio, destruyen las ciudades, llenan de pie-

dras los campos, obstruyen las fuentes y talan los árboles frutales. Luego ponen cerco a la capital de Mesa, Qir Jareset (*Is. 16, 7.11; Jer. 48, 31.36*), la actual Kerak, fortificada por su elevada posición de unos 1.000 m. sobre el nivel del mar, y provista de agua por medio de unos trabajos que recuerdan los preparativos de Ezequías para la defensa de Jerusalén contra los asirios (*II Par. 32, 2.5.30*). Al no poder Mesa aceptar una batalla, intenta una salida, dirigiéndose hacia los sitiados con 700 hombres. Al ser rechazado, recurre a un remedio extremo: el de inmolarse a su primogénito en el bastión, para que la sangre de la víctima lo haga inviolable, y para que lo presencien así los moabitas como los enemigos. La cólera de Yavé o tal vez el desesperado contraataque de los asediados al presenciar el sacrificio del príncipe heredero son el efecto del gesto de Mesa, que obtiene la retirada de los israelitas. Así aquella campaña que había comenzado con feliz suceso, se concluye con el fracaso de Joram y con la independencia de Moab hasta los tiempos de Jeroboam II.

La stela de Mesa y *II Re. 3* coinciden en la fase final del acontecimiento, si bien la Biblia se demora en relatar los pormenores de los acontecimientos iniciales, que se callan, como es natural, en el epígrafe de Mesa, que a su vez se hace interminable en las gestas de la revuelta, omitiendo todos los aspectos menos gloriosos.

[F. V.]

BIBL. — CH. CLERMONT-GANNEAU, *La stèle de M. roi de Moab*, Paris 1870; M. J. LAGRANGE, *L'inscription de M.*, en *RB*, 10 (1901), 522-45; G. RICCIOTTI, *Storia del popolo d'Israele*, I, Torino 1934, p. 405-08; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, página 405; *La S. Bibbia*, ed. Pirot-A. Clamer, III, Paris 1949, p. 704-09; G. BERARDI, *Inscriptio Mesa regis*; *facsimile (Materiale D'editto)*, Fano 1952.

**MESOPOTAMIA.** — Nombre con que en los LXX se traduce el hebr. *Aram Naharaim* (v. *Jardín*) para significar, en un sentido muy lato, las regiones comprendidas entre los montes de Armenia, el Zagros, el golfo Pérsico, el desierto siriocárabigo y el Antilíbano. Este nombre, que está en uso desde los tiempos de Alejandro Magno, alude, lo mismo que la expresión hebrea, a los dos mayores ríos que bañan a la región entera: Tigris y Eufrates. Desde las montañas de Armenia, donde nacen, estos dos ríos recorren toda la región y se juntan a poco menos de 200 km. del golfo Pérsico, en el Zurnah. En la región de Bagdad es tanto lo que se aproximan el Tigris y Eufrates, que prácticamente dividen a la región en dos grandes partes: al sur Babilonia, la región de las antiquísimas civilizaciones de Su-

mer y Acad, y al norte Mesopotamia propiamente dicha, a la que riegan los afluentes del Eufrates, Belih y Habur. Este último circunscribe, juntamente con el Tigris y el Eufrates, una región que los árabes llaman Al-Giazirah, o sea «la isla» o «la península». En ésta florecieron antiguamente las ciudades de Asur en la región de la actual Mosul, y Ninive en las cercanías de la actual Qal't Sherkat. Mesopotamia, con su fértil llanura limitada por el desierto y las montañas, aparece ya desde los principios de la historia siendo una tierra ávidamente disputada. Como cuna de las antiguas civilizaciones sumérica, acádica, jorreo-mitánica, aramea y persa, son numerosas las circunstancias que ligan a Mesopotamia con los relatos bíblicos. Basta recordar los orígenes del pueblo hebreo y la cautividad. Actualmente Mesopotamia forma parte casi toda entera del Irak.

[G. D.J.]

BIBL. — B. CELADA, *Progresos en historia mesopotámica especialmente en sus relaciones con la Biblia*, en *SEF* (1942), 11, 2.

**MESIAS.** — El elegido por Dios como rey y fundador de la nueva Alianza (*Sal. 2, 2*): Jesús, Nuestro Señor. Es el hebr. *masiah* (= ungido), que se aplicó a cuantos recibían, ordinariamente mediante la sagrada unción, fueran sacerdotes o reyes, la misión de guiar o gobernar a Israel (*Ex. 28, 41; I Sam. 2, 35*, etc., y en ese sentido todo instrumento de Dios era un mesías: *Sal. 115, 15; Is. 45, 1*). Desde el s. II a. de J. C., con la literatura apócrifa (*Enoc 47, 10*, etc.) se convirtió en apelativo suyo exclusivo: el Mesías, el ungido por excelencia, «el Cristo» — traducción griega del participio pasivo hebreo —, que Jesús mismo reivindica (*Mt. 16, 15 ss.; Mc. 15, 61*). En las diferentes profecías se encuentran otros nombres: «David mi siervo (= adorador)», *Ez. 37, 25*; «Yavé nuestra justicia», *Jer. 23, 6; 33, 16*; «siervo de Yavé», *Is. 52, 13*; «Pastor», *Ez. 34, 23*; «germen, brote», *Is. 4, 2; 11, 1*; *Jer. 23, 5*. El mesianismo es la doctrina sobre el Mesías y su reino (o nueva alianza), tesoro exclusivo del judaísmo y del cristianismo, fruto inconfundible de la divina revelación, que constituye el punto central de convergencia (en las profecías del Antiguo Testamento) y de oposición (en la realización: Nuevo Testamento) entre las dos religiones (A. Vaccari).

Todo el Antiguo Testamento se hace extensivo a Cristo y a su reino (v. *Alianza*). El primer anuncio mesiánico (protoevangelio) fué dirigido por Dios a los primeros padres inmediatamente después de haber pecado (v. *Adán*).

«Pondré enemistad (dice Dios al diablo, bajo la especie de serpiente) en ti y la mujer (Eva), entre tu linaje y el suyo; este (linaje) te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él en el calcetín» (*Gén. 3, 14 s.*). El intento de Satanás de convertir al hombre en partidario suyo contra el Eterno es rebatido por Dios: desde aquel instante se empeña la lucha entre la humanidad y los poderes infernales; y en esa lucha, la humanidad reportará una victoria completa y definitiva. La tradición judía y cristiana identificaron, y con razón, tal victoria con la obra redentora del Mesías, ya que victoria del «linaje de la mujer» equivale a victoria del género humano, y eminentemente de Cristo, a quien está intimamente asociada la Inmaculada, nuestra Corredentora (*Divus Thomas*, 55 [1952] 223-27). Tal equivalencia se manifestará con mayor precisión en las revelaciones sucesivas, y la prueba la tenemos en la realización de la victoria sobre Satanás, que será en beneficio de todos los hombres, y, por tanto, es una obra espiritual y universal.

Así, pues, las diferentes precisiones van siguiéndose cada vez más detalladas. Dios no obrará por sí solo tal desquite del mal, sino que se servirá de la descendencia de Sem, de cuyos bienes espirituales se harán partícipes las gentes (Jafet) con él y mediante él: «Bendito Yavé, Dios de Sem» (*Gén. 9, 25 ss.*; *Rom. 1, 16; 11, 13-27*). Entre los semitas es elegido el linaje de Abraham, «fuente de bendición para todas las naciones» (*Gén. 12, 1-3*; cf. *13, 14-17; 1-9*, etc.), con el que establece una solemne alianza.

En *Gén. 26, 3 ss.*; *27, 28 ss.* confirma la universalidad de la salvación y la misión intermedia del pueblo descendiente de Abraham, por la línea de Isac-Jacob. Esta misión incumbirá después sólo a la tribu de Judá (*Gén. 49, 8-12*), la cual retendrá la supremacía espiritual (cetro, bastón de mando) hasta que haya fundado el nuevo reino el Mesías, «a quien pertenece» (*SELLÖH: Ez. 21, 32* [Vulg. 27]) tal soberanía y a quien obedecerán todas las gentes» (*v. 106*). Esta supremacía espiritual de Judá estaba expresada de modo sensible en el Templo de Jerusalén, cuya destrucción (70 desp. de J. C.) debía demostrar a los judíos que el Mesías había ya venido (A. Bea, pp. 203-12). En los vv. 11 s. sigue la predicación de una fidelidad y prosperidad material extraordinaria, que se ve repetida en otras profecías. Trátese muchas veces de bendición efectiva de Yavé a la nación en tanto se mantenga fiel a la misión que se acaba de indicar; pero ordinariamente es una descripción simbólica de la

abundancia de los bienes espirituales en el reino del Mesías.

En *Núm. 25, 15-19* (A. Clamer, *La Ste. Bible*, II, 400 ss.) Balam predice la aplastante victoria sobre Moab y otros pueblos vecinos que obtendrá un príncipe israelita (= una estrella de Jacob: David), la cual victoria es un tipo de la del Mesías sobre todas las fuerzas del mal (según sostienen la tradición judía y la cristiana). En *Dt. 18, 15-19* (Bea, 212-18) entre las filas de profetas que Dios anuncia ha de enviar a su pueblo, está comprendido el profeta por excelencia, el Mesías.

En la alianza (*v.*) de Yavé con David (= vaticinio de Natán: *II Sam. 7*), las esperanzas mesiánicas se renuevan y se condicionan. La dinastía de David deberá colaborar en la obra de Yavé aquí en la tierra: sus destinos están ligados para siempre (Desnoyers, III, 229 ss., 307 ss.). El piadoso rey, tomando el hilo de las antiguas promesas, divinamente inspirado, celebra al misterioso libertador que Dios se asocia a sí para la implantación de su reino: *Salmos 2.22.72.110* (Vulg. 21.71.109). El Mesías es hijo (*Sal. 2, 7 = Heb. 1, 5*; «Voy a promulgar el divino decreto. Yavé me ha dicho: Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado yo») e igual a Yavé (*Sal. 110, 1*: Yavé te invita a sentarte a su diestra = *Heb. 1, 13; Mt. 22, 41-46*); soberano de Israel y de las gentes (*Salmos 2.6.8; 72, 8-11*); sacerdote eterno (*Sal. 110, 4 = Heb. 5, 6; 7*), modelo de justicia (*Sal. 72, 7*), que implantará perfectamente el reino de Dios en la tierra. Lo mismo que su descendiente (*II Sam. 7, 16*), el Mesías es un hombre y David describe sus padecimientos (*Sal. 22*) y su resurrección (*Sal. 16 [15]*: «No dejarás que tu santo experimente la corrupción»; *Act. 2, 25-32; 13, 35 ss.*: A. Vacari, en *La Redenzione*, 165-90). Es cierto que sus contemporáneos, y a veces el mismo profeta (cf. *Summa Theol. 22, q. 173, a. 4*) no captaban cómo habrían de realizarse tales y tales aspectos del Mesías, ni siquiera comprendían el valor pleno de cada una de las predicciones (Desnoyers, III, 310-28).

En los profetas escritores (desde el s. VIII en adelante) es donde el mesianismo está desarrollado. Éstos describen como intimamente ligadas entre sí la vuelta de la cautividad, la resurrección teocrática y la salvación mesiánica, de modo que la primera es preludio y preparación inmediata de esta última. Así lo especifica *Daniel. 9*, diciendo sin ambages que la restauración comenzada con el decreto de Ciro sobre el retorno de los cautivos a Jerusalén no se verá completamente realizada hasta

la venida del Mesías, cuando «se haya dado fin al pecado y reine la justicia eterna» (v. 24). Aclaran la alianza de Yavé con David como dirigida eternamente al Mesías, y por eso no puede perecer Judá; y también por eso los profetas pronuncian sus más bellos vaticinios mesiánicos después de haber anunciado las devastaciones y la ruina del reino (*Is. 4, 1 ss.; 7, 14b-25; 8, 5-8, etc.*). Es un enlace lógico.

El Mesías surgirá de la estirpe de David; *Is. 11, 1; Jer. 23, 5; 33, 15; Ez. 17, 22; cf. Lc. 1, 32*; nacerá en Belén; *Miq. 5, 1 = Mt. 2, 6*; de una virgen: *Is. 7, 14b = Mt. 1, 23; cf. Mi. 5, 2*; (la señal dada a Ajaz es el hijo de Isaías [7, 3-16: *she'ār jāsūb*], como el otro hijo en 8,4; «antes de que el niño llegue a la edad de la discreción, esto es dentro de unos meses, los países de los dos reyes temidos serán devastados». Los vv. 21 ss. anuncian la prosperidad del tiempo mesiánico: van unidos a los versículos 14b-15 y desplazados, después de la descripción de la inmediata devastación, o sea después del v. 25, según el esquema habitual del profeta; A. Feuillet, en *RScR*, 30 [1940] 129-51).

El Mesías estará lleno del espíritu de Yavé: *Is. 11, 1-5; 42, 1* (cf. 61, 1 s. = *Lc. 4, 18 s.*), fuerza divina que Dios otorga temporalmente a personas elegidas para alguna misión, y que en el Mesías es un don permanente (P. van Imschoot, en *EthL*, 16 [1939] 357-67).

Será «el siervo (v.) de Yavé», es decir su adorador por excelencia: *Is. 42, 1; 49, 3-5; 52, 13*; a quien dará plena gloria (49, 3), cumpliendo fielmente la misión espiritual a él encomendada, cual es la de establecer la alianza definitiva con Israel (42, 6 s.; 49, 5-8; 53, 8), que comprenderá todas las gentes (42, 1-3; 49, 6 s.): «Poco es para mí —dice Yavé al Mesías — ser tú mi siervo, para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel. Yo te hago luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra»; anunciar la ley divina que es la norma de tal salvación (42, 1, 3); redimir a la humanidad ofreciéndose él mismo a inauditas torturas morales y físicas (49, 4-7; 50, 6 s.; 52, 14; 53, 2 s. 5-7 s.), hasta el suplicio capital (53, 8 ss.). Las gentes aprenderán más tarde, maravillándose (53, 1), el sacrificio del «Siervo de Yavé», su expiación vicaria y las admirables consecuencias de ella provenientes; acudirán al elegido a quien Yavé ensalzará (49, 7; 52, 13-53, 12). La muerte del siervo de Yavé era un sacrificio expiatorio aceptado por Dios como tal (53, 11 s.). El justo paciente a quien mataron ha merecido la justicia a los otros. Des-

pués de su muerte tendrá una posteridad espiritual, y será por un tiempo indefinido el instrumento de la salvación concedida por Yavé. La resurrección del Mesías se supone en la promesa de victoria significada en la forma antigua de una batalla vencida, de un botín que se divide. No puede ponerse en tela de juicio la perfecta igualdad entre esta grandiosa profecía, llamada el evangelio del Antiguo Testamento, y su realización en Nuestro Señor Jesucristo (M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Crist*, París 1931, pp. 368-81).

Al Mesías le dará muerte el mismo Israel que lo resiste y le desprecia (*Is. 53, 8 s.*), por lo que expiará su crimen con un luto nacional (*Zac. 12, 8-13 = Mt. 24, 30; Jn. 19, 37*).

El Mesías tendrá naturaleza divina: se llamará (y entre los semitas el nombre expresa la naturaleza) «maravilloso consejero, Dios fuerte, padre sempiterno, Príncipe de la paz» (*Is. 8, 8; 9, 5*); conocerá los pensamientos escondidos: «no juzgará por vista de ojos, ni arguirá por oídas de oídos». Tendrá poder divino: «herirá al tirano con los secretos de su boca, y con su aliento matará al impío» (*Is. 11, 3 s.*); vivirá eternamente (*Ez. 37, 25*); cf. *Mi. 5, 1*, donde se emplean términos tan fuertes que fácilmente permiten sacar la conclusión de que se refiere a la preexistencia del Mesías, si bien de suyo expresan un origen muy remoto.

Su reino será universal, definitivo y espiritual: *Is. 11, 10; 42, 1-7; Jer. 31, 31-34 = Heb. 8, 8-12; Dan. 7, 14-27; 9, 24*; será fuente de bendiciones para todas las gentes (*Ez. 34, 26 = Gén. 12, 2*).

Son características del reino del Mesías: el perdón de los pecados y la santidad: *Is. 56, 6; 57, 13; Jer. 31, 23-34; Ez. 36, 25-38, etc.* (cf. *Lc. 1, 77 ss.*); la paz, el orden perfecto en las relaciones de cada uno con Dios y con el prójimo: *Is. 9, 6; Mi. 5, 5, etc.*; la abundancia de bienes espirituales simbólicamente expresada con las vivísimas imágenes de una extraordinaria fertilidad: *Is. 7, 21 s.; 9, 3-6; Ez. 47, 1-12, etc.* = imagen de la suculenta mesa dispuesta: *Mt. 22, 4; Lc. 14, 15-24*.

Finalmente, los profetas posteriores a la cautividad animan a los repatriados con la esperanza mesiánica: el presente no es más que una sombra de la futura grandeza: la teocracia restablecida es preparación y preludio del reino del Mesías (*Ag. 2, 6-9; Zac. 6; Mal. 1, 11; Jl. 4*). Y concretan más diciendo: el triunfo del Mesías, rey lleno de mansedumbre, que va montado en una pollina y dominará pacíficamente en toda la tierra (*Zac. 9, 9 s. = Mt. 21,*

5); un sacrificio único y perfecto, inmaculado, ofrecido a Yavé en todo el mundo, ocuparía el puesto de los sacrificios levíticos: *Mal.* 1, 11; un precursor, cuyo tipo es Elías, prepararía inmediatamente al pueblo judío para la obra del Mesías: *Mal.* 3, 1 ss.; 4, 5 s. = *Lc.* 1, 16 s.; *Mt.* 11, 10; 17, 10-13 = San Juan Bautista. Cf. *Is.* 42, 6; 49, 8; *Ag.* 2, 9.

En la prolongada y sangrienta lucha contra los seléucidas (s. II a. de J. C.), los judíos se orientaron hacia una interpretación parcial y restringida del mesianismo. La salvación mesiánica fué concebida en beneficio único y exclusivo de Israel, y la entendieron como si se tratase de su dominio político sobre todas las gentes. La literatura apócrifa (*v. Apocalíptica*) y rabinica pasó en silencio las ideas esenciales, encerrándose en el elemento accesorio de las profecías mesiánicas, con una exégesis literal exagerada hasta el ridículo. Describieron con colores de fábula la prosperidad material del imperio judío que el Mesías habría de imponer en el mundo con su poder. Las profecías de *Daniel* (*v.*), publicadas y divulgadas en aquel tiempo, sirvieron probablemente de base a tan enorme transformación. El reino del Mesías es presentado como un imperio (= el reino de los Santos) que viene en sustitución de los precedentes. De esta simple sucesión cronológica se pasó a la analogía respecto de su naturaleza, asemejándolo a los diferentes imperios en cuanto a génesis, formación y actuación (cf. *Lc.* 17, 20 s.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gesùsalemme*, Rovigo 1950, pp. 61-66). El Mesías fué considerado, de modo preponderante si no ya exclusivo, como un rey belicoso y conquistador (*Jn.* 6, 15; 18, 34 ss.). Desconocieron en absoluto el perdón de los pecados y la redención, y se negaron tajantemente los padecimientos del Mesías (cf. *Mt.* 16, 21 ss.; *Mc.* 8, 31 ss.; 9, 31 ss.; *Lc.* 18, 34; 24, 21; *Jn.* 12, 34). Mientras en los apócrifos presenta el Mesías características sobrenaturales y divinas (J. Bonsirven, *Le Judaïsme palest.*, I, París 1935, pp. 362, 370-74), los rabinos lo asemejan a un puro hombre, por más que se halle adornado del espíritu de Yavé, pues no veían cómo podían salvar de otro modo el dogma del monoteísmo (San Justino, *Dial. c. Tryph.*, 49-50). Admitiase sin discusión su origen de David (cf. *Mt.* 22, 41-46); aparecerá de improviso (cf. *Jn.* 7, 27), presentado y consagrado por Elías (cf. *Mt.* 17, 10).

No podía la interpretación judía alejarse más de la obra redentora del Mesías, que «no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en

redención por muchos (*Mt.* 20, 28). Y no obstante la paciente insistencia del Redentor en rectificar y corregir sus falsas ideas preconcebidas, los judíos permanecieron fatalmente fuera de la salvación (cf. *Mt.* 8, 11 s.; etc.; J. B. Frey, en *Biblica*, 14 [1933] 133-49.269-93). Incluso después de la resurrección hubo de tener que iluminar Jesús a sus discípulos: «Y Jesús les dijo (a los dos que se dirigían a Emaús): ¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¡No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria? Y comenzando por Moisés y por todos los profetas les fué declarando cuanto a Él se refería» (*Lc.* 24, 25 ss.).

La única fuente del mesianismo es la revelación divina. Él y su obra era el último fin intentado por Dios en la alianza con Abraham, el objeto adecuado de las divinas promesas. El admirable y multiforme desarrollo del mesianismo, con su enriquecimiento y aclaraciones sucesivas, que fueron dándose con intermitencias, pero convergiendo armoniosamente para formar un cuadro único, sin contrastes y sin contradicciones, no obstante los diferentes aspectos antes mencionados, es inexplicable sin la existencia de este plan divino y sin la comunicación que de él hizo Dios a los hombres. Todos los intentos que ha de explicar de otro modo el mesianismo, ese fenómeno único en la historia de las religiones, excluyendo la comunicación directa por parte de Dios, han resultado inútiles y vanos. La exacta correspondencia entre las predicciones del Antiguo Testamento y su realización en Jesucristo N. S. (*v.*) es, en último análisis, el sello de la inspiración divina (*Is.* 41, 22, s.; 44, 7; 46, 10 s.).

[F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt.* II, VII, con rica bibliografía; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, III, París 1930, pp. 296-328; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, id. 1931, pp. 33-36-69. 77 s. 127-30. 149-53. 161 s. 241 s. 332 336. 363-87. 403-406. 418 s.; A. BEA, *De Pentateuco*, Roma 1933, 198-218; F. CEUPPENS, *De prophéties messianiques in A. T.*, id. 1935; P. HEINRICH, *Teología del Viejo Testamento*, trad. it. (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1950, pp. 359-408; id., *Cristo Redentore nell'Antico Testamento*, trad. it. de S. CIPRIANI, Brescia 1950; A. COLUNGA, *La primera promesa mesiánica*, en *CT*, 1942; P. TORMES ROS, *La santidad del Mesías herero de Yavé según Isaías*, en *EstB* (1946); J. ALONSO, *Descripción de los tiempos mesiánicos en la literatura profética como una vuelta al paraíso*, en *CB* (1950); B. SANTOS OLIVEIRA, *El Deseado de las Gentes*, en *EstB*, pp. 94-100; 179-183.

MICA (levita). — *v. Jueces*.

MICOL. — *v. David*.

MIDRASH. — *v. David*.

**MIGUEL.** — v. *Angeles*.

**MILAGRO.** — Del latín *mirari*, para significar un hecho que excita admiración o espanto, por ser fuera de lo ordinario. Suele definirse diciendo que es «un hecho sensible, obrado por Dios por encima de todas las fuerzas y leyes de la naturaleza». En la Biblia, así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se describen muchos milagros y no faltan referencias a la causa (omnipotencia divina) y al fin del milagro (mostrar tal atributo de Dios, confirmar la misión de un enviado de Dios, etcétera).

En el Antiguo Testamento suele hablarse del milagro como de un hecho excepcional, maravilloso (hebr. *pele'*), o también como de una señal (hebr. *ôth*) del poder y de la benevolencia de Dios. En la historia hebrea hay algunos períodos, como la salida de Egipto, la conquista de Palestina, los tiempos de Elías y de Eliseo, que aparecen extraordinariamente ricos de tales intervenciones de Dios (paso del mar Rojo, paso del Jordán, el Maná, etc.), mientras que en los profetas escritores sólo hallamos registrado uno, cual es el de haber retrocedido la sombra del reloj solar del palacio de Ezequías por orden de Isaías (cf. *II Re.* 20, 9 ss.; *Is.* 38, 4-8). A menudo, el autor inspirado advierte la conexión que intercede entre los milagros, llamados también «acciones de poder» (hebreo *ghebhûrôth*; *Dt.* 3, 24; *Sal.* 106, 2) y la divina omnipotencia, para la que no hay nada imposible (cf. *Gén.* 18, 14; *Est.* 13, 9; *Zac.* 8, 6). Es innegable —y por demás natural, teniendo en cuenta el carácter de la historia del pueblo hebreo— que se dieron muchas veces reales intervenciones divinas, especialmente en los períodos más críticos para el pueblo depositario de las verdades reveladas y de las promesas mesiánicas.

A veces es el estilo poético o enfático la causa de que aparezca un hecho como milagro. Es un criterio fundado en el género literario, que unas veces se aplica a ciertos fenómenos, como a la matanza de Senaquerib (*II Re.* 19, 35 ss.) y al milagro del sol atribuido a Josué (cf. *Jos.* 10, 12-15). Otras veces el milagro es aparente y no real, en cuanto, aun no excediendo a las fuerzas ordinarias de la naturaleza, es atribuido directamente a Dios y no a las causas segundas que lo produjeron. Todas las obras de la naturaleza (la aurora, la luz, la lluvia, el movimiento de las estrellas, el orden cósmico, etc.), son descritas muchas veces como milagros continuos de la omnipotencia divina. Esto sucede de

un modo particular en los libros proféticos y poéticos, entre los cuales se distinguen los *Salmos* y *Job*.

En el Nuevo Testamento se hallan numerosos milagros realizados por Jesús y también por los apóstoles. Jesús se refiere a ellos como a indicio seguro de haber llegado la era mesiánica (cf. *Mt.* 11, 5). Son testimonio de su carácter de enviado de Dios. Es el valor apologetico del milagro, que condena a cuantos se negaren a creer en las «obras» maravillosas (cf. *Jn.* 14, 11). Para obrar los milagros Jesús exige la fe; mas por otra parte se sirve de tales prodigios precisamente para excitar la fe (*Jn.* 2, 11; 9, 3; 11, 4, 15-42) y para dar testimonio de su misión (cf. *Mc.* 2, 10; *Mt.* 12, 28 s.). Idénticos motivos pueden descubrirse en los milagros realizados por los discípulos. En los *Actos de los apóstoles* (cf. 3, 6-16; 4, 10) se revela a menudo cómo los milagros comprueban el carácter divino de Jesucristo, a quien San Pedro define diciendo de Él: «Hombr probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por medio de Él» (*Act.* 2, 22).

La triple denominación de los fenómenos maravillosos obrados contra las leyes de la naturaleza pone en claro sus diversos aspectos. El milagro es concebido como algo estupendo que excita la admiración (*répos*), o como indicio de la omnipotencia divina (*ôvumus*), o también como señal que confirma la genuinidad del poder taumaturgo y, por tanto, la doctrina predicada por quien obra un milagro. Sabido es cómo una de las características de San Juan es precisamente la de presentar el milagro como una señal que excita la fe del espectador en el que realiza el prodigo (cf. *Jn.* 2, 11). [A. P.]

**BIBL.** — W. GRUNDMANN, *Δύναμις*, en *TbWNT*, II, pp. 286-318; G. BERTRAM, *Ἐργον*, *Ibid.*, II, pp. 631-40; A. OEPKE, *Ibid.*, III, pp. 194-215; P. A. LÍEDE, en *RScPhTh*, 35 (1951), 249-54.

**MINA.** — v. *Medidas y pesos*.

**MINHAH.** — v. *Sacrificio*.

**MIQUEAS.** — (Mi-ka-jah = ¿quién como Yavé?). Uno de los profetas menores. En *Miq.* 1, 1 se le apellida «Morastita», o sea natural de Moreset-Gat (1, 14), localidad próxima a Gat de los filisteos (en la judía Shefelah), colocada en el mapa de Madaba, entre norte y nordeste de Eleuterópolis (Beit Gibrim). Unos la identifican con Tell Gedeide y otros con Tell Sandahanne (Kh. Maraš).

No debe confundirse con Maresa (Kn. Maraš) (cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París, 1938, pp. 29.392; y DBs, III, col. 352). Debió padecer en la invasión de Senaquerib. Miqueas siente hondamente las injusticias de los capitalistas. Profetizó, siendo reyes Jotam (738-736; 751), Ajaz (736-721) y Ezequías (721-693), o sea durante un período de 45 años. Fué contemporáneo de Isaías y de Oseas. En el 609 los ancianos de Judá apelaron a *Miq.* 3, 12, para salvar a Jeremías (cf. *Jer.* 26, 17 ss.) de la ira popular motivada por un vaticinio contra el templo. Es probable que Miqueas tomara parte en la reforma promovida por Ezequías (*II Par.* 29 ss.; *I Re.* 18, 3-7). Conviene distinguirlo de Miqueas hijo de Yemla (*I Re.* 22, 8; *II Par.* 18, 7).

Los críticos reconocen unánimemente la autenticidad de los cc. 1-3 que corresponden al ambiente de Ezequías, y según otros, al de Ajaz. Pero, en cambio, admiten transposiciones, interpolaciones, cambios de opinión o de puntos de vista en los cc. 4-5 y los consideran como un mosaico de fragmentos, en su mayor parte posterior a la cautividad y consideran los cc. 6-7 como apéndices no auténticos, porque hablan de la restauración de Israel!

Pero en todos los profetas, a las amenazas por la impiedad del presente sigue siempre el vaticinio de la restauración de Judá, que culminará en el reino del Mesías.

Todos los argumentos alegados contra la autenticidad de estos fragmentos no tienen valor ni fundamento (cf. J. Coppens, 30).

El libro sigue un orden lógico: vaticinios contra Judá e Israel; juicio divino y castigo; restauración mesiánica.

I Parte: 1-3: Contra Samaria y Judá. Invitación a todas las criaturas a asistir al solemne juicio de Dios, provocado por la idolatría, que culmina en la destrucción de Samaria y se extiende a Judea, de donde se nombran diez ciudades. Arenga contra las injusticias de los capitalistas (2, 1-6). Intervención de los falsos profetas y réplica de Miqueas. Otra vez contra las injusticias sociales. Dios congrega al pueblo como un pastor a su rebaño (2, 6-13). Jerusalén será destruida con el Templo, con motivo de los sacerdotes y de los falsos profetas (3, 8-12).

II Parte: 4-5: Restauración mesiánica. El Templo y Jerusalén se convertirán en lugar de oración y en cátedra universal de la verdad (cf. *Is.* 2, 2-4); período de paz bajo la protección de Yavé; restauración de Israel

y de su poderío (4, 1-8); su dolorosa situación actual, predicción de la cautividad de Babilonia y liberación (9-10); conspiración de las naciones contra Jerusalén; humillación de su rey (11-14); nacimiento del Dominador en Belén; parto de la Virgen (cf. *Is.* 7, 14); período de paz, liberación de los asirios (5, 1-5); los restos de Jacob, fecundos y poderosos entre los pueblos (6-8); su purificación por parte de Dios (9-14).

III Parte: 6-7: Contienda entre Dios y el pueblo; estimula a la gratitud mediante la práctica de la justicia, de la misericordia y de la obediencia a Dios (6, 1-8). Contra los capitalistas deshonestos y fraudulentos y contra quienes siguen la línea de conducta de Omri (9-16). Corrupción general, castigo con guerras intestinas (7, 1-6); confianza en Dios; rehabilitación de Israel, humillación de las naciones; misericordia de Dios para con «los restos» de su pueblo; perdón de sus pecados.

El libro fué ultimado en tiempos de Ezequías; muy conocido de los contemporáneos de Jeremías (cf. *Jer.* 26, 18). Con toda seguridad antes de la destrucción de Samaria (722). Háblase del rey (2, 13; 4, 9) y de Asiria (5, 4 s.; 7, 12). Todos alaban el estilo y la vivacidad dramática de Miqueas. En la primera gruta de Qumran (junto al Mar Muerto) se ha hallado también un midrash sobre Miqueas (J.-T. Milik, *Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumran*, en RB, 59 (1952) 412-418). Se cita en *Mi.* 10, 36 — *Miq.* 7, 6; *Mt.* 2, 6 — *Miq.* 5, 1 (cf. *Jn.* 7, 42). *Miq.* 4, 1-4 coincide con *Is.* 2, 2-4. En *Miq.* 6, 1-8 se hallan los «improperios» que se leen en Semana Santa.

Miqueas inculca la santidad interior (6, 6-16; 3, 5-8, 11). [B. M.J]

BIBL. — J. A. BEWER, *The book of the twelve prophets*, Nueva York 1949; A. GEORGE, *Michée, Sophonie, Nahum (La Bible de Jérusalem)*, 1952. \* A. GIL ULCLEZIA, *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas*, Zaragoza 1941.

**MISERICORDIA (divina).** — *Dios*.

**MISHNAH.** — *v. Talmud*.

**MISRAIM.** — *v. Egipto*.

**MITANNI.** — Gran imperio de la Mesopotamia septentrional que los asirios denominan geográficamente con el nombre de Hanigalbat. Su historia, que se deslizó desde el siglo xvi al xiv a. de J. C., se ha dado a conocer recientemente por los descubrimientos de Bo-

ghazkōy, por inscripciones egipcias y por las tablillas de El-Amarna.

La historia de Mitanni comienza con el rey Saušsatar (h. 1450) que tiene unidas en un gran de estado unitario las poblaciones jorreas de las regiones que gravitan en el alto Tigris. Desde la capital, Waššukkani (que algunos localizan junto a la actual Râs-el-Ain) el reino Saušsatar llega por el Oriente hasta Zagros y por el Occidente hasta Siria (cf. descubrimientos de L. Wolley ad Alalah), y por el sur estuvo bajo el dominio de Mitanni la región de Arrafa (cf. documentos de Nuzu). El Mitanni de los tiempos de Amenofis II (cf. inscripción de Karnak), fué aliado de Egipto para poder resistir a la creciente potencia jetea, y la alianza se vió refrendada incluso con lazos matrimoniales que se dieron entre los dos cortes. Disensiones que surgieron entre los hijos del tercer sucesor de Saušsatar, Shuttarna II (h. 1405), ofrecen a los jeteos, que entonces estaban gobernados por el gran Shuppiluliuma, ocasión de una primera intervención. Nuevos desórdenes internos, unidos a la presión asiria, amenazan al sucesor de Dusratta, Mattiwaza, que implora una nueva intervención jetea. Interviene Shuppiluliuma, y Mattiwaza se mantiene en el trono, pero un tratado de alianza pone fin prácticamente a la independencia de Mitanni, que en muriendo Shuppiluliuma, se convertirá en presa y en parte de la nueva Asiria.

Étnicamente considerado, el imperio de Mitanni fué jorreo en conjunto, pero aparece en medio de él una clase dirigente indo-europea muy caracterizada, a la cual pertenece, incluso, una aristocracia militar, los *Maryanos* o «jóvenes guerreros», verdadera guardia real del cuerpo. Por razón de su estructura social, Mitanni era un estado feudal con todas las ventajas para la aristocracia. Tienen gran importancia para el conocimiento de los usos y costumbres de Mitanni los documentos de Nuzu y el tratado de alianza entre Mattiwaza y los jeteos, en el que, además de los tradicionales dioses jorreos, se invocan también las divinidades indo-europeas de la clase dirigente: Mitra, Indra, Varuna, los Nasatyas, etcétera. Semejantes huellas indo-europeas aparecen también con toda evidencia en su abundante literatura. Baste recordar, por ejemplo, el tratado sobre la cría de caballos atribuido a un tal Kikkuli, del siglo XIV a. de J. C.

[G. D.]

BIBL. — R. T. O'CALLAGHAN. *Aram Nahratm*. Roma 1948, pp. 51-74; G. CONTENAU. *La Civilisation des Hittites et des Hourrites du Mitanni*. París 1949;

Id., *Hourrites*, en DBs, IV, coll. 128-38; S. MOSCATI. *L'Oriente Antico*. Milán 1952.

**MOAB-MOABITAS.** — Hebr. *mô'ab*; stela de Mesa *m'b*; acadio *Ma'aba*; egipcio *Muaba* sobre la estatua de Ramsés II en Luxor; es, ante todo, una indicación étnica: la *gens* que se remonta hasta el hijo de Lot, habido del incesto con su primogénita (*Gén.* 19, 37). La etimología *mê'âb*, «del padre», preparada por la repetición intencionada en los vv. 33, 34, 36 de *me'âbinu*, «de nuestro padre», es popular. Los modernos proponen el heb. *j'b*, «desear» o el árabe *wa'aba* «estar avergonzado o en cólera». Como término geográfico, Moab indica: 1) la llanura transjordánica al norte y al sur del Arón (Sédeh o sédeh Moab; terra, regio Moab; Moabitis); 2) el descenso de la meseta hasta el mar Muerto y al Gor (*âsédôth*, radices montis Phasga); 3) la llanura situada entre el Jordán y las faldas de los montes 'Ábarim de oeste a este, entre el mar Muerto y W. Nimirim de sur a norte (*ârboth M*; campestria Moab). El país de Moab (eres Moab) entre Amón por el norte y Edom por el sur, limita al este con el desierto siriocárabigo mediante una franja llamada «desierto de Moab», que recorrieron los hebreos (*Dt.* 2, 8.13; *Núm.* 21, 11; 33, 44; *Jue.* 11, 17), cuando iban camino de Canán. El torrente Zared (W. el Hera) es límite del sudeste (*Núm.* 21, 12; 33, 43). Por el oeste separan a Moab de Transjordania el mar Muerto y el curso inferior del Jordán. Por el norte la frontera está sujeta a cambios: se extiende hasta W. Nâ'ur al otro lado del Hesebón, y hasta el curso inferior de W. Nimirim y se acerca a Amón. El reino amorreo de Seón y la instalación de las tribus israelitas estrechan a Moab por el sur del Arón. La stela de Mesa, las reivindicaciones de Jefté, las alusiones de Isalas y de Jeremías demuestran que Moab recuperó los territorios del norte del Arón (*Núm.* 21, 25-32; *Jos.* 13, 25; *Dt.* 2, 24.36; *Jue.* 11, 18.22; *Is.* 15, 4; *Jer.* 48, 21).

Los moabitas tomaron asiento en esa región a comienzos del s. XIII juntándose a los refaim y a los enim (*Dt.* 2, 10). Los moabitas niegan el paso a los hebreos, tal vez porque éstos tienen rebaños (*Núm.* 20, 19): son sus enemigos en tiempo del rey Balac, célebre por el episodio del adivino Balam (acadio *Bil'ammu*), *Núm.* 22-24; los oprimen durante dieciocho años, por medio de Eglón, en tiempos de los Jueces, en la llanura de Jeicó, y son ahuyentados por Aod (*Jue.* 3, 11-30). En

lo sucesivo son menos hostiles las relaciones, y muchos israelitas buscan refugio en Moab (I Par. 4, 22; 8,4; Is. 16, 4; Jer. 40, 11 s.). Es célebre el caso de Elimelec y Noemí, cuyos hijos se enlazan con dos mujeres de Moab, una de las cuales es Rut (4, 13-22), que luego llega a ser esposa de Boz, uno de los antepasados de David. Saúl hace la guerra a los moabitas (I Sam. 14, 47), quienes cogen en Masfa a los padres de David (22, 34) y más tarde son duramente diezmados por el mismo David (II Sam. 8, 2; I Par. 18, 2). Salomón tiene mujeres de Moab y permite que entre en Jerusalén el culto de Camos (I Re. 11, 17,33). Moab se mantiene independiente en tanto no le fuerza Omri a pagar un tributo anual de 100.000 corderos y otros tantos carneros para lana (stela de Mesa, 11,4.6; II Re. 1, 1). Mesa, rey de Moab (s. ix), enumera los éxitos contra Joram (853-48), rey de Israel, y recobra la independencia (II Re. 3). Jehú recupera algunas ciudades perdidas hasta que Jazael de Damasco ocupa todo el territorio de Moab (II Re. 10, 33 s.). Bajo Jeroboam II (783-43) Moab vuelve a ser tributario de Israel (II Re. 14, 25). Aparecen muchos nombres de reyes moabitas en las listas de los tributarios asirios: Salamanu bajo Teglaifasar III (731), Kamusunadbi bajo Senaquerib (701), Masuri bajo Asaradón y Asurbanipal. Despues de la rebelión de Joaquim (h. 601 a. de J. C.) atacan a Judá escuadrillas de moabitas, amonitas y edomitas, juntamente con los babilonios (II Re. 24, 2; cf. Jer. 12, 7-17). En el 594 Moab, Amón, Edom, Tiro y Sidón invitan a Judá a la rebelión contra Nabucodonosor (Jer. 27, 1-11) y en el 588 se sublevan. Refiere Flavio Josefo (*Ant. X*, 9, 7) que cinco años después de la destrucción de Jerusalén Nabucodonosor hace la guerra a Amón y a Moab (cf. Ez. 21, 28-32). Desde el período persa, Moab queda absorbido por los árabes (Ez. 25, 10) y por los nabateos (*Ant. XIV*, 1, 4; v. 2), a quienes los asmonéos disputan la posesión por razón de los antiguos derechos de Gad y de Rubén. Herodes anexiona a Galad el territorio del norte del Arón y forma la Perea. Moab está incluido en el territorio de Aretas antes de formar parte de la provincia romana de Arabia.

Moab es apostrofado por Isaías (15, 16), Jeremías (48), Ezequiel (25, 8-11) y Amós (2, 1).

El dios de Moab es Camos (acad. Kammusu), según se desprende de muchos pasajes (I Re. 11, 7-33; II Re. 23, 13; Núm. 21, 29; Jer. 48, 46), de la stela de Mesa, de una inscripción recientemente descubierta en Dhibon, capital de Moab (en BASOR, 1952, p. 22) y de

la nomenclatura moabita. Según S. Jerónimo (PL, 24, 172), Camos equivale a Baal Fogor (el texto masorético tiene Ba'al Pe'or Num. 25, 3-5); Dt. 4, 3; 31, 16,29; 4, 46; 34, 6; Jos. 22, 17; Os. 9, 10). Es innegable que Baal Fogor es venerado en ambiente moabita, mas no hay ningún texto que permita identificarlo con Camos, aun cuando se admite que en el nombre de este dios sobrevive el mesopotámico Gammes o Games, «héroe de la fecundidad».

[F. V.]

BIBL. — L. HEIDET, *Moab*, en DB, col. 1138-78; M. J. LAGRANGE, *L'inscription de Mesa*, en RB (1901), 522-45; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 278-81; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.ª edición, Torino 1951, pp. 200 s. 251. 265.

**MOISÉS.** — Hermano de Arón y de María, de la tribu de Leví (Ex. 6, 11), que nació durante el período de la opresión egipcia, y por eso fué expuesto por la madre en los juncales del Nilo en una cesta de mimbre calafateada con pétun y pez. Lo salvó y adoptó una hija del faraón (2, 5-10). Mostróse tenaz en proponer la concordia y la libertad de sus hermanos, llegando hasta a matar a un egipcio a quien había sorprendido maltratando a un hebreo. A consecuencia de ello huye voluntariamente a la tierra de Madián (2, 11-15), donde en cierta ocasión en que se hallaba cuidando el rebaño de Jetró, su suegro, tuvo la divina visión, la revelación del nombre «Yavé» y la vocación para salvar a su pueblo llevándolo a la tierra prometida (2, 23; 4, 23). Desde este momento su persona está indisolublemente unida con la historia del pueblo hebreo, del que fué libertador, caudillo y supremo legislador hasta llegar a la vertiente del Jordán (cf. Ex., Núm., Dt.). Su persona, tal como aparece a través de la narración bíblica, se encuadra perfectamente en el ambiente y en el período histórico.

**Nombre.** Los egiptólogos rechazan ordinariamente la etimología que proponen Flavio Josefo y Filón, o sea *mō* = agua, *jses* = salvado (cf. Ant. 2, 9, 6; *De Vita Mosis*, 1, 4), pero sostienen como posibles las dos etimologías siguientes: 1) *Mw* = agua, y, en sentido traslaticio, semilla, hijo; *se* = lago, y, en sentido traslaticio, Nilo: por lo tanto, es lo mismo que decir «hijo del Nilo»; 2) *Msw* = hijo, término generalmente unido a un nombre divino (cf. Ahmose, Ptamosis, Tuthmosis); hubo no obstante egipcios que se llamaron simplemente *Msw* (cf. *Papyrus Anastasi* 1, 18, 2; *Pap. Salt.* 124, 2, 17); por tanto: Moisés = hijo. Con la historia de Moisés va frecuentemente unido el fabuloso origen de

Sargón I (Sharrukin, h. 2358), gran rey de Acad y fundador de la soberanía acádica sobre los súmeros y los elamitas. Habiendo nacido éste de una pobre vestal y de padre desconocido, ocultóse su nacimiento y fué colocado secretamente en la superficie de un río en una cesta de cañas cubierta con pez: lo tomó y adoptó Akki, con quien desempeñó el oficio de hortelano, y la diosa Istar, de cuya predilección fué objeto, lo colocó en el trono de Acad. Las divergencias entre ambos relatos hablan de por sí.

El hombre de Dios elegido para salvar a su pueblo no tenía «facilidad de palabra», sino que se le trababa la lengua (Ex. 4, 10, 6, 12). Fué humilde (3, 11), no obstante los grandes privilegios que Dios le había otorgado, y siempre consciente de la obra de la gracia, e incluso habría visto con gusto que todos tuvieran espíritu profético (Núm. 11, 29; 12, 1-13). Opuso resistencia al llamamiento divino por juzgarse indigno de una tarea tan sublime, mas una vez tomada la determinación, no cejó ante dificultad alguna, asumió la responsabilidad de todo el pueblo y, en los momentos más difíciles y dramáticos, su única confianza era Dios (Ex. 14, 11-14), convencido de que la divina presencia era el verdadero factor decisivo (Ex. 33, 12-17; 34, 9). Perdona a sus hermanos que le amargaban la existencia (Núm. 12); ruega por el pueblo siempre que éste se queja contra él; cuando se siente hastiado del camino del desierto, asustado por los peligros; en los caprichos y antojos materiales de una turba de hombres que están en una lucha espiritual gigantesca, en la que continuamente van sintiéndose incapaces de superarse, Moisés es siempre el mediador, la fortaleza, el guía (Ex. 14, 11 ss.; 15, 22-26; 32, 33; Núm. 11; 14; 16; 20; 21). Y en uno de los momentos más trágicos de su misión se ofrece él mismo a Dios para salvar al pueblo (Ex. 32, 31 s.). Cuando Dios, cansado de los pecados de Israel, manifiesta la intención de destruirlo y de constituir a Moisés en tronco de un nuevo pueblo, Moisés lo rehusa: su vida es para aquel pueblo que desciende de los Patriarcas (Ex. 32, 10 ss.; Núm. 14, 12 ss.). Pero se dará el caso de que él mismo se siente descorazonado ante la continua falta de confianza en Dios por parte del pueblo, y quisiera morir, ya que, al fin de cuentas, no era él el *padre* de aquella multitud de dura cerviz (Núm. 11-15).

Su indulgencia no fué nunca lo equivalente a debilidad. Su modo de obrar está caracterizado por acciones de extraordinaria energía: hace afícos las tablas de la Ley y el becerro

de oro: Ex. 32, 19 ss.; apela a la espada para castigar a los más obstinados (Núm. 25, 5). Su consuelo y su refugio era la oración (Ex. 5, 22; 8, 4-24; 10, 17; 14, 15; 15, 25; 27, 4; Núm. 11, 11, etc.). «Un rasgo de la grandeza de su vida es el hecho de que, aun hallándose casi en continua oposición con su pueblo, lo amase en tanto grado y quisiera sacrificarse por él. El pueblo no fué capaz de elevarse hasta vibrar con su carácter religioso, y él se vió solo en su grandeza lo mismo que murió en la soledad» (Heinisch, 95).

El nuevo nombre de Dios, «Yavé», domina su vida por completo. No lo encontró Moisés en su raza, ni en Egipto, sino en la pobreza, en el desierto, en el marco del pueblo madianita: Yavé no tiene lazos de sangre con Israel, no está ligado con el espacio ni con el tiempo, sino que su manifestación es efecto de una libre y gratuita elección. El punto central para Moisés está en que él ha hallado a su Dios en la soledad del Sinaí, no vinculado con lugar alguno de culto, sino en la plena libertad divina que usa de gracia y de misericordia con quien quiere y cuando quiere. Yavé no es un Dios nuevo: es el de los Padres. La fe de Moisés es la misma fe de Abraham, de Isaac, de Jacob. Es un conocimiento decisivo para Moisés y punto crucial para todo el pueblo. Yavé, Dios del presente, que se revela a Moisés, es también el Dios del pasado que obró en la época de los Patriarcas, y será además el Dios del futuro: Él eligió a Israel para ser colaborador suyo en la historia de la humanidad, para preparar la salvación mesiánica, realización de sus designios de misericordia. Moisés entendió esto y por eso su fe no sólo es ilimitada, sino incluso «cargada de dinamita que destruye toda oposición y libra de las cadenas de la servidumbre».

Moisés fué el mayor de los profetas del A. T.: Dios hablaba con él «cara a cara» (Ex. 33, 11; Núm. 12, 6 ss.); contempló su gloria y penetró en los misterios de la divinidad, en cuanto es posible a un mortal (Ex. 33, 18-23; 3, 5-10). Como resultado de su largo contacto con Dios en el Monte santo, se mostró su íntima sublimación en el rostro, que apareció «radiante» (no «cornuta... facies», como traduce la Vulgata: (Ex. 34, 29). «No ha vuelto a surgir profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yavé»: Dt. 34, 10.

Sólo faltó una vez, y no por amor propio, o por falta de espíritu de sacrificio, sino porque pensó (y probablemente se da en el texto más de una reticencia) que la misericordia de

Dios podía cansarse de perdonar; por ello no se le concedió pasar el Jordán (*Núm.* 20, 2-13): su dolor fué verdaderamente profundo, mas su primer pensamiento se encamina hacia el pueblo, para el cual pide a Dios un nuevo caudillo (*Núm.* 27, 15-23). La misión de Moisés estaba terminada (*Núm.* 20, 12; 27, 13; *Dt.* 32, 52). Al morir tenía 120 años, mas «no se habían debilitado sus ojos ni se había muerto su vigor» (*Dt.* 34, 1-7). Yavé le concede contemplar la tierra prometida desde el monte Nebo y muere una vez que la ha visto (*Dt.* 34, 1-5). Fué sepultado en el valle, pero su sepulcro quedó oculto; no era conveniente que se manchase su memoria con culto idolátrico (*Dt.* 34, 6; respecto de las leyendas judías cf. E. Schüller, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 301 ss., y *Jue.* 9).

Había libertado de Egipto al pueblo, unificado y guiado en el período más decisivo de su historia; había sido el medianero de la alianza del Sinai, había dado a conocer e inculcado la veneración debida al único Dios de la alianza; había hecho de las doce tribus un pueblo con leyes políticas, sociales, religiosas y rituales, ligando indisolublemente a Israel con Yavé, de suerte que ambos nombres permanecerán intimamente unidos por siempre. El primer altar que erigió Moisés llamándolo «Yavé nissi = Yavé es mi bandera», es el emblema de su vida (*Ex.* 17, 15).

Erigióle un monumento perenne el elogio de Jesús hijo de Sirac (*Eclo.* 44, 23b-45, 5), pero fué mucho más sublime el reconocimiento de su personalidad en el N. T., que considera a Moisés como tipo del nuevo Legislador, Sacerdote, Profeta, Mediador de la Alianza (*Heb.* 3, 3-6; *Mt.* 17, 3; cf. *Jn.* 5, 45 ss.; *I Cor.* 10, 2; *Heb.* 11, 23 s.). [L. M.]

**BIBL.** — P. HEINRICH, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1951, pp. 76-94; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, páginas 189-207; O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1950, pp. 69-103.

**MOISÉS (Asunción de).** — v. *Apócrifos*.

**MOLOC.** — Es la divinidad cananea Milk, de la que nos hablan los nombres teofóricos de las cartas de El-Amarna. Ofreciéndole sacrificios, según lo prueban los recientes descubrimientos arqueológicos, especialmente en Gazer. Parece que es la misma divinidad Melkart («Melek de la ciudad») de Tiro, y Baal-Kammon de los fenicios y de los cartagineses, los cuales les inmolaban víctimas humanas, especialmente niños, según informan los escritores clásicos. Finalmente, Milkom, dios nacional

de los amonitas, es el mismo Milk con el fenómeno corriente de la m final.

En el Antiguo Testamento los masoretas vocalizaron el semita Melek puntuizando Molékh, o sea con las vocales del término boshet = ignominia, objeto infame. La versión griega (de los Setenta) al traducirlo por ὁ Μολόχ en II Re. 23, 10.23 introdujo la pronunciación Moloc, que nunca había existido en el lenguaje vivo, y que debería ser corregida cambiándola en Melek o Milk.

El Antiguo Testamento siempre une a Moloc los sacrificios humanos y especialmente de niños (*Lev.* 18, 21; 20, 2-5; I Re. 11, 7; *Jer.* 32, 35, etc.). Tales víctimas eran degolladas (*Ez.* 16, 21) y luego puestas a quemar en una parrilla (= tófeth). A eso se refiere la expresión hebrea: «hacer pasar por Moloc», «hacer pasar por el fuego» (*Jer.* 7, 31; 19, 5; 32, 35; *Ez.* 16, 21; 20, 26, 31, etc.).

En estos pasajes Jeremías y Ezequiel se despiden contra semejante exceso de la religión (v.) popular o sincrétismo idolátrico que la ley prohíbía severamente (*Lev.* 18, 21; 20, 2; *Dt.* 12, 31; 18, 10).

El P. A. Bea ha refutado ampliamente el reciente intento de O. Eissfeldt, quien, fundándose en tres o cuatro inscripciones púnicas del s. III después de J. C. (!), tuvo la ocurrencia de considerar la palabra Moloc como nombre común de una «especie de sacrificio» y no como representativo de una divinidad, intento insostenible y en abierta oposición con todas las fuentes bíblicas y extrabíblicas.

[F. S.]

**BIBL.** — M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París 1905, pp. 99-109; H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, ib. 1907, pp. 188-200; A. LEMONNIER, en *RScPhTh.* 7 (1913), 432-65; L. DESNOVRES, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 243 s. 342-45; O. EISSFELDT, *Moloch als Opferbegriff ecc.*, Halle 1935; refutado por R. DE VAUX, en *RB* (1936), 278-82; y A. BEA, en *Biblica*, 18 (1937), 95-107; F. SPADAFORA, *Ezequiel*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 129 s. 164 ss. 189.

**MUERTE.** — Consecuencia y pena de pecado (v. *Addán*): *Gén.* 2, 27; 3, 3. Así considerada, implica separación del alma y del cuerpo con la desintegración de éste, «eres polvo y al polvo volverás» (*Gén.* 3, 19), o sea muerte física, y separación de Dios con el descenso del alma al tenebroso *Sheol* (v.) o infiernos.

La primera es de suyo una deuda de nuestra naturaleza. El que Dios hubiese concedido al hombre, destinado a llevar una vida feliz, en íntima familiaridad con él, que se renovase sus energías y no muriese, fué un don particular. El elemento formal, la esencia de la severa condenación, «ciertamente morirás»,

es la pérdida de la familiaridad con Dios: es estado de completa separación de Él, a lo que sigue inmediatamente la muerte física. «Dios creó al hombre para la inmortalidad, mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo (cf. *Eclo.* 25, 23; la alusión de Nuestro Señor: Satanás fué homicida desde el principio, *Jn.* 8, 44; *Rom.* 5, 12), y la experimentan los que la pertenecen» (*Sab.* 2, 23 s.; cf. 1, 13 s.).

Incluso para los justos la muerte lleva consigo el fin de toda relación con Dios. Mientras duraba la vida era posible amar, alabar a Dios, verlo en sus obras, comunicarse con Él en la oración, en el culto; era posible alcanzar de Él alguna intervención sensible. Una vez en el Señor cesaba toda esperanza en ese aspecto. «Ya no veré más a Yavé» dice Ezequías gemiendo (*Is.* 38, 11); y el salmista: «Te alabaré el polvo, cantaré tus misericordias?» (*Sal.* 30 [29], 10). De los muertos que moran en el Señor «tú ya no te acuerdas... ¿Se levantarán los muertos para alabarte? ¿Cantarán nadie en el sepulcro tus piedades?» (*Sal.* 88 [87], 6, 11 ss.).

Por eso el justo considera la vida larga como una bendición, un premio de Yavé. A la venida del Mesías cesará para los justos este estado de condenación, al paso que se convertirá en inmutable y eterno para los pecadores, para los partidarios de Satanás, los cuales siguen siendo las verdaderas víctimas de la muerte.

«Entonces se salvará tu pueblo... La muchedumbre de los que duermen en el polvo (= que se hallan en estado de inactividad en el Señor) se despertarán, unos para la vida eterna, otros para la eterna vergüenza y confusión.» Daniel participará del gozo de los primeros (*Dan.* 12, 2-13; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, p. 35 s.).

El salmista dirige a veces el pensamiento hacia esta esperanza futura, lejana, y también bastante indeterminada (*Sal.* 11, 7; 16, 11; 17, 15; 73, 23-26 [Vulg. 10,15-16,72]; *Sab.* 2-5), a la que se refieren implícitamente los siguientes pasajes: *Prov.* 10, 2; 11, 4; 14, 27; *Tob.* 12, 9, etc., «la justicia libra de la muerte»; en cambio el pecado lleva a la muerte: *Prov.* 11, 19; 14, 12, etc.; *Eclo.* 41, 12 ss., y frecuentemente en los profetas (cf. *Ez.* 18; el justo vivirá, el pecador morirá). Este pensamiento resuelve el escándalo proveniente del bienestar de los pecadores en esta vida (*Sal.* 89 [88], 48 s., etc.; *Eclo.* 9, 20), y separa definitivamente del mundo (*Eclo.* 41, 1, etc.).

La muerte física es a veces castigo de una transgresión positiva (*Gén.* 7, 21; *Núm.* 16, 32; *II Sam.* 6, 6 s., etc), y en la Ley se conminaba

con la pena de muerte por la violación de algunos preceptos.

Con el descenso de Jesús a los infiernos se cumplió la esperanza de los justos del Antiguo Testamento, que tomaron parte ya entonces en los frutos adquiridos por el Mesías con su muerte redentora (*I Pe.* 3, 18 ss.; 4, 5 s.).

Jesús puso fin al reino del pecado y de la muerte (*Rom.* 5, 1-21); destruyó la muerte (*II Tim.* 1, 10; *Heb.* 2, 14 s., etc.), en cuanto a lo que tiene de más tétrico y condonatorio: la separación de Dios, puesto que, en virtud de la Redención, la muerte física hace que el alma del justo se una inmediatamente con Dios, y pone fin a nuestro «vivir lejos del Señor» (*II Cor.* 5, 6-8); nos introduce en la verdadera vida; «para mí la vida es Cristo, y la muerte ganancia; tengo por mucho mejor morir para estar con Cristo» (*Flp.* 1, 21-23 s.). Ya durante esta vida está el justo en unión con Cristo (*Jn.* 14, 15; *Gál.* 2, 20; templo del espíritu viviente *II Cor.* 6, 16); la vida de la gracia es la misma vida de la gloria; sólo difieren en el modo y en el grado de perfección (*Jn.* 17, 3; *Rom.* 6, 23). Una vez bautizado, y por el bautismo injertado en Cristo, el cristiano está definitivamente libre de la esclavitud del pecado y de la muerte (*Rom.* 6, 1-11). Mas la Redención extiende su virtud hasta el mismo cuerpo, si bien tal efecto no es inmediato, ya que no se realizará hasta que cese la vida humana en la tierra, o sea al final de la fase terrestre del reino de Dios, con la resurrección de los cuerpos (*Rom.* 8; *I Cor.* 15; *I Tes.* 4, 13-17). Por consiguiente, la separación del alma y del cuerpo es sólo temporal, por lo que el Nuevo Testamento la nombra con la metáfora del sueño (*I Tes.* 4, 13; *I Cor.* 7, 39; 15, 20, etc.). La muerte sólo sanciona de un modo definitivo su actual separación de Dios para quienes rechazan el don de la Redención o recaen en el pecado. A este estado de eterna condenación se le llama con frecuencia en el Nuevo Testamento sencillamente muerte (*Jn.* 6, 50; 11, 25 s.; *Rom.* 7, 24; *passim* en el c. 6; etc.) o segunda muerte (*Ap.* 2, 11; 20, 6,24; 21, 8).

Según esto, la muerte física constituye un punto determinante respecto de la suerte definitiva, inmutable para cada uno (*Heb.* 10, 27). Por eso el Señor, que conoce nuestra fragilidad, nos recuerda tantas veces en sus enseñanzas ascéticas este paso decisivo (*Lc.* 12, 20 s., 35-43; 13, 4 s., 6-9, etc.; *Mt.* 24, 37-25, 13), que para nosotros equivale al fin del mundo, fin imprevisible y que frecuentemente llega de improviso. Eso mismo hacen los Apóstoles (*I Cor.* 7,

29 ss. «pasa veloz la apariencia de este mundo», al exponer la doctrina evangélica sobre el matrimonio y la virginidad; *Rom. 13, 11 s.; Heb. 13, 14 etc.*).

Tal vez no haya otro concepto y otra realidad que subraye y nos demuestre tan gráficamente el valor de la obra de Cristo y, por lo mismo, la infinita superioridad de la nueva economía sobre la antigua. [F. S.]

BIBL. — R. BULTMANN, en ThWNT, III, pp. 13-21; P. HEINRICH, *Teología del Viejo Testamento* (trad. it.; *La S. Bibbia*, Torino 1950, pp. 287 ss., 311-25; J. BONSIRVEN, *Teología del Nuevo Testamento* (trad. it.; ibid.), 1952, pp. 209-15, 248.

**MUNDO.** — El sentido primitivo, que ha pasado a ser clásico, de *κόσμος* es «bellezas», «orden», y tal es el que habitualmente se le da en los LXX y en *I Pe. 3, 3*. La evolución semántica presenta diversos aspectos.

1. Universo, conjunto de criaturas visibles. Este sentido desconocido de los LXX, que con el hebreo traducen por «cielo y tierra» o «el todo», es frecuente en *Sab.*, 19 veces; *II Mac.*, 19 veces, en Filón y en el judaísmo helénico. En el N. T. está siempre en relación con el acto creador o soberanía de Dios (*Act. 17, 24; Rom. 1, 20; Ef. 1, 4*).

2. Tierra, en cuanto *morada de los hombres*, o más generalmente el ambiente en que obra el género humano. Este sentido, desconocido o poco menos en el griego clásico, es corriente en el N. T. (*I Tim. 6, 7; I Cor. 5, 10, etc.*).

3. *Género humano*, los habitantes de la tierra (*Rom. 3, 6; 3, 19; I Cor. 4, 13, etc.*).

4. *Humanidad en cuanto se opone a Dios y a la redención de Cristo*. Así entendido recibe un sentido peyorativo de orden religiosomoral, principalmente en San Pablo y en San Juan.

En San Pablo, el espíritu del mundo y el espíritu de Dios se oponen contradictoriamente (*I Cor. 2, 12; II Cor. 7, 10*). Tan profundo contraste se debe a la entrada del pecado en el mundo (*Rom. 5, 12 ss.*). Y como todos son pecadores, toda la humanidad es culpable ante Dios (*Ibid. 3, 19*) y está sometida a juicio (*Ibid. 3, 6; I Cor. 6, 2*). La reconciliación realizada por Cristo (*Col. 1, 16 ss.*) compone la disensión entre el mundo y Dios. Según esto, el mundo es el conjunto de la creación perturbada por el pecado, sujeta al juicio y redimida por Cristo. En cuanto redimido, el mundo ya no es mundo (*κόσμος*), ni «presente siglo» (*αἰών αὐτος*), sino «reino de Dios» y «siglo futuro» (*αἰών ἐρχόντεος*). Por eso la «Iglesia» no pertenece al mundo; los

«Santos» viven en el mundo, pero como quienes no disfrutan de él (*I Cor. 7, 31*), pues su vida ya no es «vida en el mundo» (*Col. 2, 20*), ya que se han crucificado para el mundo juntamente con la cruz de Cristo (*Gal. 6, 14*).

El concepto de mundo como poder adversario de Dios ocupa el centro del pensamiento teológico de San Juan, con un dramatismo superior y con una terminología más tajante aún. El mundo, como contraventor de Cristo en la historia de la salvación, toma el aspecto de una personalidad colectiva poseída del «Maligno» y subyugada por el «Príncipe de este mundo». El juicio contra este último iniciado con la muerte de Cristo (*Jn. 12, 31; 16, 11; 14, 30*), es al mismo tiempo victoria contra el mundo (*16, 33*). Los «fieles» no son del mundo, sino elegidos de entre el mundo (*15, 19; 17, 14*), y viven en el mundo (*17, 11; I Jn. 4, 17*); «han nacido de Dios» (*Jn. 1, 12*), en ellos habita «el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir», porque «quien pertenece al mundo no tiene en sí el amor de Dios» (*I Jn. 2, 15*); cf. *Sant. 4, 4*.

Hay que estar alerta contra el mundo y sus concupisencias (*I Jn. 2, 16*), porque «el mundo y sus concupisencias pasan, pero el que cumple la voluntad de Dios permanece eternamente» (*I Jn. 2, 17*). Aquí no habla la negación ni el desprecio del mundo, sino la fe que ha vencido al mundo (*I Jn. 5, 4*). [S. R.]

BIBL. — G. KITTEL, *κόσμος*, en ThWNT, III, coll. 868-96; F. ZORELL, *N. T. Lexicon Graecum*, París 1931, col. 729 ss.; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 86 s.

**MURATORIANO (Canon).** — v. *Canon*.

**MÚSICA.** — No poseemos textos musicales ni obras teóricas sobre la música hebrea del período bíblico. Pero la S. Escritura nos ofrece no pocas indicaciones sobre este respecto.

Entre los hebreos, lo mismo que entre los egipcios y los asirios, la música, instrumental y vocal, acompañaba casi todos los actos de la vida, tanto profana como religiosa. Así en el desierto se daban señales con trompetas de plata (*Núm. 10, 2 ss.*); al sonar las trompetas se desmoronaron las murallas de Jericó (*Jos. 6, 4-20*); con cantos, sonidos y danzas se celebró el triunfo de David sobre el gigante Goliat (*I Sam. 18, 6 s.*); con la citara aplacaba David la ira de Saúl (*I Sam. 16, 23*); con la trompeta y otros instrumentos se anunciaría la declaración de guerra (*Is. 18, 3*) y se celebraba la victoria (*II Par. 20, 28*). La música ale-

graba los banquetes (*Is.* 5, 12; 24, 8; *Eclo.* 32, 7; 49, 2, etc.) y las bodas (*I Mac.* 9, 39), la vendimia y la siega (*Jue.* 9, 27; *Is.* 9, 3; 16, 10; 25, 6; *Sal.* 4, 8), el duelo y el llanto (*II Par.* 35, 25; *II Re.* 1, 17; *Jer.* 9, 17; *Mt.* 9, 23), etc.

Tampoco faltaba nunca la música en las ceremonias religiosas. Así, después del paso del mar Rojo, cantará Moisés un himno acompañado con el timpano por su hermana María (*Ex.* 15, 12.20); los sacerdotes darán con la trompeta la señal para las fiestas, para las candelas, para los jubileos, para los sacrificios, etcétera (*Núm.* 10, 2-11); en las escuelas de los profetas se empleaba la música (*I Sam.* 10, 5; 19, 20); las diferentes traslaciones del Arca se efectuaron con acompañamiento de cantos y sonidos bajo la dirección del mismo David (*II Sam.* 6, 5.12-15; *I Par.* 13, 8; 15, 16), a quien cabe también el mérito de haber organizado un excelente servicio musical para el culto litúrgico, haciendo construir numerosos instrumentos para los levitas (*I Par.* 23, 5) para acompañar los salmos que él mismo había compuesto (*II Par.* 7, 6; 29, 26 s.); organizó varias clases de cantores (4.000 levitas! *I Par.* 23, 5) y de instrumentistas (*I Par.* 15, 22; 16, 5.6; 25, 1-7; 23, 31; *Eclo.* 47, 11 s.). También Salomón dispuso que se construyeran instrumentos musicales (*II Par.* 19, 10-11). Al regresar de la cautividad, cantores (*Esdr.* 2, 70; *Neh.* 7, 1; 12, 45) y sacerdotes (*Esdr.* 3, 10) reanudaron el servicio en el templo, y lo mismo ocurrió con los Macabeos (*I Mac.* 4, 54).

*Instrumentos musicales.* Atribúyese su invención a Jubal, hijo de Lamec (*Gén.* 4, 21, cf. 31, 27). Podemos distinguir tres categorías: instrumentos de cuerda, de viento y de percusión. Entre los primeros, todos de la familia del arpa, mencionaremos el *nebel* o grande arpa (*I Sam.* 6, 5; *Sal.* 57, 9; *Is.* 5, 12, etc.; hácese mención también de un *nebel'asor*, es decir, de diez cuerdas: *Sal.* 33, 2; 144, 9), y el *kinnor*, inferior en el tamaño y con pocas cuerdas (*Gén.* 4, 21; 31; 27; *I Sam.* 10, 12;

*I Par.* 13, 8; 15, 28; *Is.* 5, 12; 16, 11, etc.). Instrumentos afines a éstos eran la *sabkha* y el *pesanterín* (*σαμβύκη, φαλτήριον* *Dan.* 3.5.7. 10.15). Entre los instrumentos de viento de importancia estaban el *zôphâr*, hecho de cuerno de cabrito o de carnero (por lo que se llamaba *qeren*, *Jos.* 6, 4.5), y serviría para convocar al pueblo para la guerra, para las fiestas religiosas o profanas (*Jue.* 7, 18; *I Sam.* 13, 3; *II Sam.* 15, 10; *Ex.* 19, 13.16; *Lev.* 23, 24, 4, etc.), así como para indicar el jubileo (*Lev.* 25, 9; por eso se le llamaba también *iôbhêl*); el *ûghâb*, o pequeña flauta (*Gén.* 4, 21; *Sal.* 150, 4, etc.), el *hâlîl* o gran flauta (*I Sam.* 10, 5; *Is.* 5, 12; 29, 30, etc.) y la *hašôserah* (*σάλπιγξ* (*Núm.* 10, 3.10; 31, 6; *Sal.* 98, 6, etcétera). De los instrumentos de percusión mencionemos el *tôph* o tambor (*I Sam.* 10, 5; *Is.* 30, 32, etc.), que las más de las veces tocaban las mujeres (*Ex.* 15, 20; *Sal.* 68, 26), los *selçim* o címbalos (*I Sam.* 6, 5), los *mesilâim* o címbalos dobles (*I Par.* 13, 8), los *menâ'ân'îm* o sistros (*II Sam.* 6, 5) y los *śâlišim* (*I Sam.* 18, 6). Los instrumentos de percusión se empleaban principalmente en las fiestas, religiosas o profanas, y en las danzas.

Después de la destrucción de Jerusalén (70 desp. de J. C.) cayó en desuso el arte instrumental, mientras que el vocal se trasladó a las sinagogas. Muchos acentos del texto masorético no son otra cosa que signos musicales, aun cuando no correspondan exactamente a nuestras notas. Llámense *te'ânim* o *neghînîot* («notas», «tonos»). La música hebrea era melódica solamente: la armonía y la polifonía eran enteramente desconocidas. La escala no era cromática o armónica, sino diatónica: en una octava podían darse hasta 24 grados! Es innegable cierto influjo de la música hebrea sobre el canto gregoriano.

[S. C.]

**BIBL.** — A. GASTOUÉ, *Les origines du chant romain*, París 1907, c. I; F. X. KORTLETTNER, *Archaeologia Biblica*, Innsbruck 1917, pp. 635-41; H. BERL, *Das Judentum in der Musik*, Berlín-Leipzig 1926; A. Z. IDELSON, *Jewish music in its historical development*, Nueva York 1929 (clásico).

# N

**NABATEOS.** — Pueblo árabe que alcanzó su máximo desarrollo político y cultural en los últimos siglos de la era precristiana y principios de la era cristiana. La zona ocupada por los nabateos comprendía la región que estaba al sur de Edom, que, por tener como centro la ciudad de Petra, se llamó Arabia Pétrea. Petra estuvo siendo por largo tiempo un centro comercial de primer orden. Como era paso obligado para los caminos por donde circulaba el gran comercio entre el mar Rojo y Mesopotamia, entre Siria-Palestina y la Arabia meridional y la India, con la imposición de derechos de aduanas y de tributos de tránsito, alcanzó tanta riqueza y poderío, que logró extender su dominio hasta Damasco y Celesiria, llegando por el sur a tocar con la región de Al Híjaz (Modā'in-Sālih).

Los nabateos, que primitivamente fueron un pueblo nómada y cuya relación con el epónimo *Nebayot* (Gén. 25, 13; 38, 9; 36, 2; I Par. 1, 29), todavía es discutible, y los *Nabata* de las inscripciones asirias, aparecen organizados con vida estable hacia fines del s. IV a. de J. C. resistiendo a invasiones del diadoco Antígoно. Por la época de la cautividad se registran interferencias de los nabateos en la historia de los hebreos, y parece que a continuación de la deportación de los hebreos se infiltraron nabateos por el sur del territorio de Judá. Tal vez fuese nabateo aquel Gesen que se presenta en los tiempos de Nehemías (*Neh.* 2, 19; 6, 1 s.). En la época de los Macabeos son conocidas las relaciones de los nabateos con Jonatán. En el tiempo de los asmoneos, en una guerra entre nabateos y Antíoco XII parece ser que Alejandro Janneo se hace partidario de los nabateos, lo cual le salió mal, pues habiendo derrotado a Antíoco, los nabateos invadieron también a Judea, siendo rey de ellos Aretas III (85-60 a. de J. C.). El mismo Aretas III aparece en óptimas relaciones con Antíoco el idumeo, enemigo de Aristóbulo, con quien llega a poner asedio a Jerusalén, de don-

de hubo de retirarse por orden de los romanos, los cuales después atacaron a los nabateos con Pompeyo, que no llevó a cabo la empresa. Poco después Herodes atacó a los nabateos, y el 24 a. de J. C. los invadieron los romanos con Elio Galio. Mas no se les quitó la independencia hasta que bajo Trajano se creó la provincia romana de Arabia Pétrea. La potencia nabatea tuvo un gran desarrollo con Aretas IV, durante cuyo reinado ocurrió el episodio que se refiere en II Cor. 11, 32.

El arte y la cultura nabateas dejaron huellas en monumentos sepulcrales y en pequeños templos abiertos en la viva roca, especialmente en la región de Petra. También se han conservado numerosas inscripciones en lengua aramea con abundancia de arabismos. La religión de los nabateos se basa en los grandes principios de la fertilidad: el dios nacional era Dhu-al-Sara (Dunares), acompañado de la diosa Allat; y no faltan representaciones de otras divinidades como Hadad y Atargatis. [G. D.]

BIBL. — G. CONTENAU, *Le Nabatéen*, París 1932; N. GLECK, *The other side of the Jordan*, New Haven 1940.

**NABONID.** — El último rey de la dinastía neobabilónica caldea, hijo de Nabú-balát-su-iqbi, noble babilónico, y de una sacerdotisa del templo de Sin en Sarán. Reinó durante unos 18 años, desde el asiento de Labaši-Marduk (556 a. de J. C.), hasta la conquista de Babilonia por Ciro (539). Después de una expedición militar a Palestina, Nabonid gustó de dedicarse personalmente a una gran reforma religiosa encauzada a reanimar el decadente imperio con el espíritu de un pasado glorioso. En la dirección de la política Nabonid tomó como socio a su hijo Baltasar (*Bēl-Šar-usur*), ya en el tercer año de su reinado. Según el cilindro grande de Sippar, habiendo caído Astiages, Nabonid se adueñó de Jarán

en el mismo año tercero de reinado, e inmediatamente reconstruyó el templo de Sin, procurando que se buscasen los documentos de fundación. Se interesó asimismo grandemente por el templo de la misma divinidad en Ur, donde dejó como sacerdotisa a su hija Bél-šalti-nannar. Mas la devoción a Sin desairó considerablemente a los sacerdotes babilónicos de Marduk; y, además, el hecho de haber coleccionado Nabonid en Babilonia muchas estatuas de divinidades tutelares de las diferentes regiones del imperio, dejando a estas poblaciones sin protección divina, fomentó, incluso en el pueblo bajo, un verdadero odio contra él, lo que fué favorecido por el fermento de las diferentes poblaciones que habían sido deportadas.

Entre tanto, al ser vencidos los medos, Ciro se disponía a atacar a Babilonia. Nabonid no parecía consciente de la situación, y desde el año séptimo al décimoprimer de su reinado estuvo ausente de Babilonia, encadenado enteramente a su hijo.

Al ser vencido Creso de Lidia el 546 por Ciro, Nabonid pensó en volver a Babilonia, donde efectivamente lo hallamos en el año 17 de su reinado; pero la situación era entonces ya desesperada. Ciro atacó al ejército babilónico en Opis, junto al Tigris, y lo derrotó, adueñándose de Sippar. Dos días después Gubaru, general de Ciro, ayudado tal vez por alguna traición, entró en Babilonia, sorprendida durante la celebración de una fiesta, y Baltasar fué muerto (*Dan. 5, 30*). A los diecisiete días entraba Ciro, acogido por el pueblo como vencedor. Nabonid fué capturado en su huída hacia Borsippa y lo tratan con magnanimitad, enviándolo a Carmania, en la Persia meridional. La grandeza de la Babilonia imperial había pasado para siempre. [G. D.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1947, pp. 12-20; E. DHORME, *La Mère de Nabonide*, en *RASS.* 41 (1947), 1-21 (*Recueil E. Dhorme*, París 1951, pp. 325-350); S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952, p. 92 ss.

NABOPOLASAR. — v. *Nabucodonosor*.

**NABUCODONOSOR.** — Es hijo de Nabopolasar y el mayor representante de la dinastía caldea neobabilónica. Después de haberse iniciado en la carrera militar bajo la dependencia de su padre en la lucha victoriosa contra Asiria, sostenida en unión de los Ummati-Manda de Chasar, Nabucodonosor se distinguió principalmente en la lucha contra los egipcios. Al subir al trono de Egipto Necho II, en el 609, como amigo de Asiria, se

puso en marcha con un ejército para socorrer a los últimos restos de la armada asiria que, al caer Ninive, se empeñaban en una resistencia desesperada en la región de Jarán. Josías, rey de Judá, que en su gozo por el declinar de la potencia asiria había tratado de impedir en Mageddo el paso de Necao, perdió allí la vida, y el faraón logró ponerse en contacto con los sobrevivientes asirios. Tras varios intentos por ambas partes, se dió la batalla decisiva entre egipcios y babilonios en Carquemis, en el 605 a. de J. C. (*II Re*, 24, 7; *Jer.* 46, 2). La victoria fué de Nabucodonosor, que no pudo disfrutar de ella completamente. Al verse obligado a volver a la patria a causa de la muerte de su padre, encendió a sus generales la persecución del faraón, que volvió a Egipto y no osó volver a molestar a los babilonios. Al subir Nabucodonosor al trono paterno puso todo su empeño en consolidarlo. En Judá, donde Nabucodonosor se había presentado poco después de lo de Carquemis, imponiendo tributo y saqueando el templo (*Dan.* 1, 1 s.; *II Par.* 36, 6 s.), el soberbio Joaquim se negó a pagar el tributo confiando en Egipto. Nabucodonosor, que primero había lanzado contra Judá a los pueblos vecinos (*II Re.* 24, 1-2), intervino entonces personalmente (597 a. de J. C.). Joaquim que entretanto había sucedido a Joaquim, se dispuso para la resistencia y Judá hubo de sufrir la primera deportación (*II Re.* 24, 16). El rey fué sustituido por el hijo de Josías (*II Par.* 36, 6-10).

Cuando el faraón Hofra parecía hallarse dispuesto a acudir en auxilio de los antibabilonios, volvió a rebelarse Judá con otros vecinos aliados. Nabucodonosor, que se hallaba en Ribla, junto al Orontes, cortó radicalmente toda vía. Atacando primeramente a Judá, asedió a Jerusalén (588); rechaza una tentativa egipcia, y al cabo de 18 meses toma y destruye a Jerusalén cuyos habitantes deporta. También Tiro cedió después de un prolongado asedio. A la deportación del 586 seguía otra en el 582 (*Jer.* 52, 30) que eliminaba algunos grupos de criminales supervivientes.

La suerte de los hebreos deportados fué particularmente dura en los comienzos, pero, con el tiempo, fué mejorando. Habiendo sido empleados en las construcciones de viviendas o en granjas agrícolas, pronto pudieron conseguir para sí cierta holgura de vida (v. *Ezequiel*).

De la arqueología se desprende cuán grande fué la actividad edil de Nabucodonosor: su palacio, los templos, las murallas de la ciudad fueron dignos monumentos de una metrópoli

mundial. También el comercio fué elevado por Nabucodonosor al máximo desarrollo.

Poco o nada se ha conocido a través de documentos profanos sobre la vida privada de Nabucodonosor. [G. D.]

BIBL. — G. FURLANI, *Babilonia e Assiria*, en *Ene. Ital.*, V, pp. 734-741; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, Torino 1947; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

**NAHUM.** — El séptimo de los profetas menores en el canon bíblico del Antiguo Testamento. Fué natural de Elcos (1, 1), con todas las probabilidades en Judea (la actual Bir el Qaws junto a Beja Gibrín).

Este brevísimo oráculo anuncia a Judá la ruina de su más terrible enemigo, Asiria. En el c. 1 Nahum celebra el poder de Yavé, justo y supremo vengador que salva a su pueblo y hiere a sus enemigos. Luego (cc. 2-3) de un modo verdaderamente pintoresco describe la inminente caída de Nínive y evoca como ejemplo la ya realizada caída de Tebas (Nô-Amón, 3, 8 ss.; cf. Ez. 30, 14 ss.; que erróneamente traduce San Jerónimo por *Alexandria populorum*).

Era un consuelo para Judá (*nahum* equivale a *consolador* en hebreo).

Las dos indicaciones sobre Nínive y Tebas permiten colocar la profecía de Nahum entre el 663 a. de J. C., fecha de la terrible destrucción de Tebas por obra de Asurbanipal, y el 612 a. de J. C., cuando Nínive cayó ante los ataques de los medos y de los caldeos; pero mucho más próxima (cf. *Nah.*, 3, 18) al segundo término (625-615 aproximadamente).

Es, pues, Nahum contemporáneo de Sofonías y de Jeremías. «Su poesía es exquisita; entre todos los profetas es el que en nobleza y vigor más se aproxima a Isaías. Sus descripciones son pintorescas y vivaces; su pensamiento se expresa de un modo escultórico» (S. R. Driver). Estas alabanzas se aplican especialmente a los cc. 2-3; el c. 1, cuya índole es teórica y abstracta, ha sido comparado —si bien indebidamente— con los salmos alfabeticos. La diversidad del tema, que en el c. 1 es genérico, y en el 2-3 específico, histórico, y diría que palpable, explica esa diferencia de forma. Se ha querido ver oposición entre Nahum y los otros profetas, afirmando que falta en él todo pensamiento, toda preocupación en orden a la vida moral, y que no aparece allí más que la venganza y la reivindicación nacional. Mas, ¿cómo es posible aventurar semejante juicio, cuando no tenemos a nuestra disposición más que este brevísimo oráculo de entre toda la actividad profética de Nahum?

(cf. J. Touzard, en *RB*, 26 (1917) 57-61). Nahum es el profeta de la soberana justicia de Dios para todas las gentes.

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Ene. Catt. It.*, VIII, col. 1602; M. FLORIT, en *Biblica*, 13 (1932), 409-17; M. SCHUMPP, *Das Buch der zwölf Propheten*, Friburgo i. B. 1950.

**NAMAN.** — v. *Eliseo*.

**NAPLUSA.** — v. *Samarria*.

**NASH.** — v. *Papiros*.

**NATÁN.** — v. *Navid*.

**NATANAEL.** — v. *Apóstoles*.

**NATIVIDAD de MARÍA** (Evangelio de la). — v. *Apócrifos*.

**NAZAREATO.** — Institución antiquísima, codificada en Núm. 6. Es una forma especial de voto, al que podían obligarse hombres y mujeres (de éstas nos ofrece un ejemplo la madre de Sansón, *Jue.* 13, 4-7). El término *nazir* (de la raíz *nâzâr*, nifal —entregarse a alguno [cf. la afinidad con *nâdar* 'hacer un voto'] absteniéndose de alguna cosa) significa «consagrado, donado».

El nazareato en su forma oficial llevaba consigo una triple obligación: abstenerse de todo lo que procede de la vid y de toda bebida que puede embriagar (*šêkâr*, sidra); dejar crecer la cabellera; evitar el contacto con los cadáveres (Núm. 6, 1-8). Según el tratado rabínico *Nazir*, el voto debe durar treinta días cuando menos. Samuel (*1 Sam.* 1, 11; *Eclo.* 46, 13 hebr.) y Sansón (*Jue.* 13, 4-14) fueron nazareos por toda la vida. En la sumisión voluntaria a las dos primeras condiciones entraña la intención de conservar los usos de los padres nómadas y fieles yaveistas; la de protestar contra la civilización y costumbres cananeas, impregnadas de politeísmo. Idéntico motivo explica la manera de ser de los *recabitas* (v.), de costumbres semejantes (*Jer.* 35).

Terminado el período del voto, el nazareo se llevará al Santuario y ofrecerá un cordero de aquel año como holocausto, una cordera de aquel año como sacrificio expiatorio y un carnero como sacrificio saludable; el primer sacrificio y el tercero irán acompañados de las respectivas oblaciones y libaciones (cf. Núm. 15), además de las cuales se ofrecerá un canasto de panes ácimos bañados en aceite y tortas ácimas mojadas en aceite. Luego se rasurará la cabeza y echará los cabellos al

fuego del altar. Estas prescripciones representan lo menos que debía hacerse: todo nazareo añadía dones voluntarios, según los propios medios y según el alcance del voto emitido. Así terminaban las obligaciones impuestas (*Núm.* 6, 13-31).

En caso de contaminación por un cadáver, el nazareo debía rasurarse la cabeza, pasada la semana prescrita para la purificación habitual; luego había de ofrecer una tórtola para un sacrificio expiatorio, otra en holocausto, un cordero de aquel año como sacrificio de reparación y comenzar de nuevo su voto; pues los días precedentes quedaban anulados (*Núm.* 6, 9.12). Los nazareos, «hombres de Dios», fueron juntamente con los levitas y los profetas el alma de la resistencia del puro yavésmo contra la influencia cananea. Su abstinencia era una protesta viviente contra la idolatría y el desorden moral, y una afirmación de su fidelidad al culto del único Dios verdadero.

Además de las prácticas exteriores, tal consagración a Yavé llevaba consigo una vida moral y religiosa más elevada que la de los otros israelitas.

En el s. VIII, Amós (2, 11 s.), en el reino de Samaria, considera como una manifestación de la benevolencia divina la institución de los profetas y de los nazareos en Israel.

El nazareato estaba muy en honor en el judaísmo (s. I a. de J. C.); recurriase a él para alcanzar gracias y para purificarse. A veces se ha contado a San Juan Bautista entre los nazareos, fundándose en *Lc.* 1, 15: «no beberá vino ni licores». Mas las palabras del ángel no hacen más que pronosticar la vida mortificada del precursor. Lo mismo que el voto de San Pablo (*Act.* 18, 18) de rasurarse la cabeza no era propiamente el del nazareato que imponía que se dejases crecer los cabelllos, al menos durante un mes, y luego cortarlos en Jerusalén, en el Templo.

En *Act.* 21, 23, San Pablo abona los gastos (sacrificios y oblaciones) por cuatro judíos cristianos que acababan su voto de nazareato.

[F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 195 ss. 311-14; A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), 1940, pp. 269-75.

**NAZARENOS (Evangelio de los).** — v. *Apócrifos*.

**NAZARET.** — (Griego *Ναζαρέτ* — *per*, — *pol*); sirio *Násrath*; árabe, en *Násisa*). Linda localidad de Galilea, coronada por los montes decrecientes en la llanura de Esdrelón, a

37 Km. al este de Caifás y a 33 al oeste de Tiberíades. Es desconocida en el A. T. y en Fl. Josefo, y tiene poca importancia en los tiempos de Jesucristo (*Jn.* 1, 46), pero es el lugar elegido para la Anunciación y la milagrosa Encarnación del Verbo (*Lc.* 1, 26; 2, 4). En Nazaret se estableció definitivamente la Sagrada Familia al regresar de Egipto (*Mt.* 2, 23; v. *Infancia*), y allí permaneció Cristo hasta que dio comienzo a su actividad misionera hacia los 30 años. (*Lc.* 2, 51 ss.; cf. *Mt.* 21, 11; *Lc.* 4, 16; *In.* 1, 46; *Act.* 10, 38).

El origen y la estancia de Jesús en Nazaret daban cumplido (*Mt.* 2, 23) a las predicciones proféticas por el apelativo de «Nazareno» que se le aplicara. Trátase de *Is.* 11, 1, donde se llama al Mesías *nésér* «retroño» (cf. *Jer.* 23, 5; 33, 15 en cuanto a la idea), ya que en Nazaret es idéntica la raíz (cf. el árabe *en-Nasra*, las versiones siríacas *Nasrah*) e idéntico el significado de «florecer», «flor».

A Nazaret volvió Jesús después del bautismo, pero para trasladarse definitivamente a Cafarnaúm, más a propósito para su actividad misionera (*Mt.* 4, 13-16). En una visita pasajera Cristo comentó allí a *Is.* 61, 1-2 en la asamblea sabatina de la sinagoga, afirmando que estaban cumpliéndose aquellas palabras en su misión; pero la admiración con que sus conciudadanos comenzaron se transformó en desprecio, y llegó a tal punto su exasperación, que intentaron matarlo precipitándolo por un barranco (*Mt.* 13, 53-58; *Mc.* 6, 1-6; *Lc.* 4, 16-30). Nazaret dió el epíteto a Cristo (*Ναζαρέτος*; *Mt.* 2, 23; 26, 59.71; *Lc.* 18, 37; *Ju.* 18, 5.7; 19, 19; *Ναζαρηνός* *Mc.* 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; *Lc.* 4, 34; 24, 39) y a los cristianos (*Act.* 24, 5). En el lugar de la Anunciación se construyó una iglesia, que probablemente fué obra de Constantino, de la cual no se hace mención hasta el año 570. Fué destruida por las árabes, reconstruida por los Cruzados; y en 1730 el *protoevangelio de Jacobo* coloca la salutación angélica junto al camino de Tiberíades, al lado de la actual fuente de la Virgen. Dos kilómetros al sur, al Gebel-el-Zafze, que domina con sus 300 m. la llanura de Esdrelón, los peregrinos lo consideraron como representante del «precipicio» antes mencionado, por lo que fué llamado el «salto del Señor»; pero lo más probable es que el tal lugar sea un desnivel de unos diez metros que está situado junto a la actual iglesia de los Griegos Católicos.

[A. R.]

BIBL. — P. VIAUD, *Nazareth et ses deux églises*, París 1910; M. BRILLANT, *Le village de la Vierge. Nazareth*, París 1931; U. HOLZMEISTER, «Mons saltus», en VD, 17 (1937), 50-57; Id., «Quoniam Nazareus vocabatur», en VD, 17 (1937), 21-26; H. SIMON - J. DOKADO, *Novum Testamentum*, 7.ª ed., Turino 1951, 343 ss.

**NEBO.** — (LXX τό δόρος Ναβαύ, cf. Nabū, dios de la escritura, hijo de Marduk en el mundo mesopotámico). Es el monte (Gebel en-Neba) de la sierra de Abarim, al este del mar Muerto, desde el cual contempló Moisés el país prometido a los israelitas y en el cual murió (*Dt.* 32, 48 ss.; 34, 1). Mide 835 m. de altura y dista de 3 a 4 kilómetros de Ras es-Liaga, en el que con razón se reconoce al Pasga (*Dt.* 3, 27; 4, 49; *Jos.* 12, 3; 13, 20). Neba y Liaga forman los dos yugos del mismo lomo que se perfila al oeste de los dos precipicios: Wadi'ayun Músá al norte, Wadi el-Gedeir al sur.

La ciudad de Neba, hoy comúnmente identificada con Mehaijet, está mencionada en Núm. 32, 3; 33, 47, en la estela de Mesa (nbb), en *Is.* 15, 2; *Jer.* 48, 1; *I Mac.* 9, 37, en el Onomasticon y en la vida de Pedro Ibérico (s. V) y no debía de estar lejos del monte Nebo. El lugar es rico de pavimentos de mosaico (s. VII), ejecutados por la escuela de Madaba, según se desprende de las excavaciones emprendidas por la Custodia de Tierra Santa (1931-1938). [F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I. París 1933, pp. 379-84; II. 1938, p. 397 s.; S. SALLER - B. GAGATTI, *The Town of N.* (*Khirbet el-Me'aayat*), Jerusalén 1949; H. SCHNEIDER, *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, ibid. 1950.

**NECAO.** — v. *Judá (Reino de)*.

**NEFILIM (NEPHILIM).** — v. *Gigantes*.

**NEFTALÍ.** — Hijo de Jacob y de Bala, esclava de Raquel, y primer padre de la tribu de su nombre. Este nombre se explica por la raíz *pl.* (forma *nifal*) con el significado de «contienda, lucha» (cf. *Gén.* 30, 8). Sólo se le nombra en las listas genealógicas (*Ibid.* 35, 25; 46, 24; *I Par.* 2, 2). Incluso la tribu tuvo una parte relativamente secundaria en la historia hebrea (*Núm.* 1, 42; 13, 14; 34, 28; *Dt.* 27, 13). A los nefalitas, «cierva en libertad, que gusta de los buenos pastos» (*Gén.* 49, 21), se les adjudicó la región que limita con el lago de Tiberíades (*Dt.* 33, 23). Deducese de la descripción de *Jos.* 19, 32-39 que la tribu se extendía hasta el sur del Tabor, y tenía al occidente la tribu de Aser, al norte Fenicia, al este la Transjordania, y por el sur limitaba con Isacar y

Zabulón, con quienes aparece en relaciones muy estrechas. En su zona había tres ciudades levíticas para los gersonitas (*Jos.* 21, 6.32). En *Jue.* 1, 33 se alude a las dificultades con que tropezaron por parte de las poblaciones locales. Neftalita era Barac, que bajo la dirección espiritual de la profetisa Débora luchó contra Jabin y Sisara (*Jue.* 4, 6 ss.) en los alrededores del monte Tabor. La gesta quedó eternizada de un modo exquisitamente poético en el cántico de Débora (*Ibid.* 5, 2-31), donde se condena la indiferencia de varias tribus y se ensalza la actitud tomada por Neftalí, Zabulón e Isacar (*Ibid.* 5, 15-18). En los libros posteriores se registra aún el eco de esta victoria (*Sal.* 68, 28; *Is.* 8, 23). Los nefalitas tomaron parte también en la empresa de Gedeón contra los madianitas (*Jue.* 6, 35; 7, 23).

En lo sucesivo la tribu participó en la suerte que tocó al reino de Israel, siendo objeto de no pocas invasiones extranjeras (cf. *I Re.* 15, 20) hasta la completa sumisión a los asirios (722 a. de J. C.), que deportaron parte de su población a Mesopotamia. Entre los nefalitas deportados a Nínive estuvo Tobías (*Tob.* 1, 1).

En el Nuevo Testamento se trae a la memoria el oráculo de Isaías (8, 23; 9, 1), haciendo alusión al hecho de que Cafarnaúm se hallaba junto a los límites entre Neftalí y Zabulón. [A. P.]

BIBL. — L. SZCZEPANSKI, *Geogr. historica Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 67, 140-44, 152, 159, 202.

**NEHEMIAS.** — v. *Esdras y Nehemias*.

**NICODEMUS.** — Noble judío perteneciente al Sanedrín. Es célebre su entrevista nocturna con Jesús. La hora elegida revela el miedo que tenía a los judíos, y las palabras que pronuncia manifiestan la profunda impresión que Jesús le produjo. Nicodemos demuestra ser un fariseo observante, recto, ajeno a la mentalidad mezquina de muchos fariseos contemporáneos suyos, pero influenciado por el concepto corriente de un Mesías nacionalista. El Divino Redentor refuta en aquel coloquio los puntos de tal concepto erróneo. La naturaleza del reino de Dios es espiritual, y, por tanto, para entrar en él se requiere un nuevo nacimiento espiritual; no es un privilegio de la raza judía; el Mesías cumplirá su misión sufriendo y muriendo crucificado.

A Nicodemos se le da el título de «príncipe» o «jefe» (*επίχων*) de los judíos, sin duda en el significado de noble o de persona respectable.

Como miembro de la aristocracia, formaba parte del Sanedrín (*Ju.* 7, 50). Era asimismo conocido por su doctrina; era «maestro en Israel» (*Ibid.* 3, 10). Se mantuvo como simpatizante, pero no se atrevió a hacerse abiertamente discípulo de Jesús. No obstante, cuando más adelante se llegue a discutir entre fariseos y sacerdotes sobre el modo y la posibilidad de eliminar a Jesús, Nicodemos tendrá el valor de pronunciar una tímida defensa: «¿Acaso nuestra ley condena a un hombre antes de oírle y sin averiguar lo que dice?» Eso bastó para avergonzar a sus colegas, los cuales replicaron: «¿Acaso también tú eres de Galilea? Investiga y verás que de Galilea no ha salido profeta alguno.» (*Jn.* 7, 50 s.) Después de la muerte de Jesús, Nicodemos ayudó a José de Arimatea a sepultar el cadáver, y contribuyó con 100 libras (= 32 Kgs. aproximadamente) de mirra y de aloé (*Ibid.* 19, 39 s.).

Es cierto todo cuanto se lee en los apócrifos. Hay incluso un *Evangelio de Nicodemos o Actos de Pilatos y Descendimiento de Cristo a los infiernos* (cf. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2.ª ed., Leipzig, 1876, pp. 333-432). Según una tradición, Nicodemos se convirtió al cristianismo. Su nombre se lee en el *Martirologio Romano* (3 de agosto), porque se dice que su cuerpo fué hallado juntamente con el de San Esteban (cf. *Epistola Luciani ad omnem Ecclesiam*: Pl. 41, 807-15). [A. P.]

BIBL. — I. M. VOSTÉ, *Studia Ioannea*, Roma 1930, pp. 101-128; U. HOLZMEISTER, en *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 45 (1921), 527-48.

**NICODEMUS (Evangelio de).** — v. *Apócrifos*.

**NICOLAÍTAS.** — Secta o facción de la iglesia primitiva de carácter libertino gnóstico.

Clemente Alejandrino (PG. 8, 1061.1129-32), confirmado, en parte, por otros Padres (Ireneo, Hipólito, etc.), la relaciona con el diácono Nicolás, último de los siete primeros diáconos (*Act.* 6, 5), el cual, habiendo sido acusado de celos respecto de su propia mujer, declaró, para disculparse, que permitía que se casara con ella quien quisiera, pues «es preciso» παραχρήσθαι τῇ σαρκὶ, «mortificar la carne», las malas tendencias de la naturaleza humana, «abandonar la carne», no darle importancia, abusar del propio cuerpo. Con estas palabras algunos cristianos, que después fueron llamados nicolaítas, justificaron toda clase de desórdenes morales, incluso el adulterio.

Ello no obstante, el diácono Nicolás llevó una vida ejemplar, al menos según Clemente Alejandrino (a quien contradice en esto San Epifanio). Otros niegan que hubiese nada de común entre él y los nicolaítas, y sería cuestión de un desconocido Nicolás (Casiano), o de la simple traducción griega (*Nikolaos*, «vencedor del pueblo»), del hebreo Balam («dominador del pueblo»), nombre del profeta que indujo al pueblo de Dios a prevaricar (*Núm.* 31, 16), como hacían los nicolaítas (*Ap.* 2, 14); así J. C. Eichhorn, R. H. Charles, etcétera.

Los nicolaítas están nombrados expresamente en *Ap.* 2, 6.14 s.; cf. alusión a v. 20. Actuaban en Éfeso, donde los cristianos los contrarrestaban valerosamente, como no lo hacían los de Pérgamo y de Tiatira. San Juan caracteriza su doctrina como que tenía repercusiones en la vida práctica («doctrina» y «obras» de los nicolaítas), y la asemeja a la del profeta Balam y de Jezabel (pecado de idolatría).

Parece ser, según esto, que aquella secta enseñaba una excesiva libertad en el uso de los idolotitos y de los cultos paganos en general, y probablemente en la doctrina moral. Tal vez sean sus engañosos argumentos y embustes a lo que se llama «profundidades de Satánas» (*Ap.* 2, 24), enlazadas con las doctrinas gnósticas de aquel tiempo.

La secta tuvo una corta duración, y hacia fines del s. II se fusionó con otras sectas gnósticas. En la edad media se llamó nicolaítas a los que se oponían al celibato eclesiástico.

[L. V.]

BIBL. — H. LESFRE, en DB, IV, coll. 1616-19; E. AMANN, en DThC, XI, coll. 499-506; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 3.ª ed., París 1933, p. 57 ss.

**NINIVE.** — v. *Asirios*.

**NISÁN.** — v. *Calendario hebreo*.

**NO AMÓN.** — v. *Tebas*.

**NOÉ.** — (Hebr. Nōah, LXX Nōe, acad. Nuhija). Hijo de Lamec (*Gén.* 5, 28). El nombre se explica por la raíz uhm «consolar», aunque la consolación sólo provenga del vino que Noé probó por vez primera (*Jer.* 16, 7; *Prov.* 31, 6). Fué padre, a los 500 años, de Sem, Cam y Jafet (*Gén.* 5, 32; 6, 10; 10, 1): hombre justo (cf. *Ez.* 14, 14.20) entre sus contemporáneos, y anduvo con Dios (*Gén.* 6, 9), como Enoc (*Gén.* 5, 22). Es el héroe del diluvio (v.) bíblico. Recibe de Dios la orden de construir el arca según medidas detalladas. Noé ejecuta

el mandato, y tras el aviso de Dios entra en el arca, a la edad de 600 años, y con él su familia, para librarse de las aguas del diluvio. Al cumplirse un año solar desde la entrada en el arca (*Gén. 8, 14*; cf. *8, 13b*), sale, por orden de Dios, construye un altar, ofrece holocaustos y recibe con la humanidad la bendición (cf. *Is. 54, 9*) de Dios, que estipula un pacto con él. La señal de la alianza es el arco iris que para los asirioababilonios simboliza el favor o la oposición de los dioses, según la posición del arco. Noé cultiva la vid. Hallándose embriagado se desnuda en la tienda y se expone a la mofa de Cam, padre de Canán. Sem y Jafet lo respetan y ponen en su conocimiento lo ocurrido. En consecuencia, maldice a Cam y bendice a los otros dos.

Noé murió a la edad de 955 años. Eligióse su esperanza en el mundo por su confianza en Dios (*Sab. 14, 16*); es modelo de fe (*Heb. 11, 17*), heraldo de la justicia divina (*II Pe. 11, 5*). En la tradición judía Noé es el predicador que intenta en vano convertir a sus contemporáneos (Flavio Josefo, *Ant. I. 3, 1*; *Oráculos Sibilinos I. 129.159 - 198*; etc.).

Como héroe del diluvio, Noé ofrece afinidad (afinidad literaria. v. *Génesis*) con el protagonista del diluvio mesopotámico, que tiene diversos nombres en las diferentes recensiones: en la tabla XI del poema de Gilgameš, Utápištím (indagación o dueño de la vida) o Umnapištím ruqu (día lejano de la vida) equivalente a Ziudšudra, el héroe de la recensión de Nippur, o Ziudšudra, cuya lectura más aproximada sería Σιούρδος Σιούρδος, Σιούρδος, etc., de la versión de Beroso (según Alejandro Polistero y los fragmentos de Abiadero recogidos en la crónica de Eusebio), y Atrahasis (sapientísimo) de la recensión de Nínive, que es uno de los títulos de Utnapíštím (DT, 42, lín. 11).

Noé figura en el décimo lugar en la lista de los patriarcas antediluvianos (*Gén. 5, 28*), como Ziudšuddu en las tablas de Larsa (WB, 62) y Σιούρδος en Beroso (según Sincello). Noé muere, en tanto que el héroe mesopotámico alcanza la inmortalidad. [F. V.]

BIBL. — R. H. MOTTRAM, *Noah*, Londres 1937; G. CONTENAU, *Le déluge babylonien*, París 1941; E. DHORME, *Le déluge babylonien (Recueil Dhorme)*, París 1951, pp. 561-84; Id., *L'aurore de l'histoire babylonienne*, ibid., pp. 3-79; A. PARROT, *Déluge et Arche de Noé*, Neuchâtel 1952.

NOEMÍ. — v. *Rut*.

NOESTÁN. — v. *Serpiente de bronce*.

**NOMBRES TEÓFOROS.** — Nombres propios compuestos del nombre de la divinidad y de un término de parentesco. Más que expresiones dogmáticas tales nombres son confiadas invocaciones a la divinidad, tanto más emotivas cuanto más íntimos son los apelativos: padre, hermano, etc. Al imponer los padres esos nombres a sus hijos, manifiestan sus creencias religiosas y su confianza en la divinidad.

Los nombres teóforos se hallan entre todos los pueblos semitas; entre los babilonios: Marduk-abi = Marduk es mi padre; Istar-ummi = Istar es mi madre, etc.; entre los arameos, Ba-ah-Li-AN = Dios es mi señor y Zi-im-ri-AN = Dios es mi protección, etc.; entre los cananeos, los fenicios, los árabes. Abundan sobre todo los nombres teóforos compuestos de 'el y un sustantivo o un verbo, ya que El es el nombre primitivo y más extendido del Ser Supremo entre los semitas.

Tales nombres expresan la relación directa de la divinidad con su adorador: por un lado la divinidad eminentemente buena, benéfica; por otro el fiel, lleno de confianza y de afecto hacia ella, y por eso multiplica de grado los apelativos de parentesco para expresar lo más intensamente que pueden éstos sus sentimientos.

Por consiguiente, nada hay tan cierto y demostrado como la existencia de esa costumbre entre los semitas de considerar a Dios como un pariente, e incluso como un padre, protector, para cada uno de los miembros de la familia, de la nación.

Idéntico fenómeno encontramos, naturalmente, en Israel. El uso de dar al niño el nombre del padre fué, por decirlo así, desconocido por largo tiempo, y los padres gustaban más bien de imponer a sus hijos nombres cuyos significados fuesen como una prenda de fortuna y de felicidad. Así se observa entre los semitas que el nombre no es ya un simple apelativo, sino que indica alguna característica especial, a veces la misión, la misma naturaleza de quien lo lleva: el nombre representa la misma personalidad. Por tanto, no nos sorprende el que se encuentren numerosos nombres teóforos. No se trata sólo de nombres como Abijah = Yavé es mi padre, Ahijah = Yavé es hermano (o mi hermano), etc., sino también de nombres en los que los términos significativos de padre y de hermano ocupan el puesto divino, como una especie de sinónimos usuales que todos entienden; los mismos verbos usados indican también una acción divina más bien que humana (Eliczer = Dios es mi socorro; Eli-

seo = Dios es mi salvación; etc.). Entre los más antiguos (*Núm.* 1) figuran: Amminadab = mi tío (es decir, Dios) ha dado; Ahiesser = mi hermano es socorro; Eliab = mi Dios es padre; Ammisaddai (=immišaddai) = Šaddai = (nombre de Dios) está conmigo; cf. Eliu = él es mi Dios (*1 Sam.* 1, 1), etc.

Estos nombres expresan, como para todos los otros semitas, la creencia en la paternal providencia de Yavé para cada uno de los fieles en particular y el amor de cada israelita a su Dios. Exhalan un perfume de piedad y de devoción hacia el Dios de Israel.

Es notable el hecho de que se hallen idénticos nombres teóforos en los papiros de Edfu. Los judíos sincretistas de aquella colonia reflejan la religión (v.) popular, basada en el ritualismo, que estaba vigente incluso en la Judea, en la región de Bétel, antes de Josías. Incluso en aquella desviación de la religión legítima y del puro yaveísmo se sentía el alma de cada uno de los fieles en relación inmediata con la divinidad.

En los nombres teóforos se expresa o bien la alabanza a Dios, o bien la confianza en Él, o el agradecimiento o el deseo y la oración, todo ello síntesis de la piedad individual.

[F. S.]

**BIBL.** — F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 322-28, 337-40; con exactas referencias y rica bibliografía.

**NÚMEROS.** — Cuarto libro del Pentateuco. El título es la traducción del griego (*Ἀριθμοί*), que en el caso presente no equivale a «números», sino a «censos». En hebr. el libro es conocido por la primera palabra *wajedabbēr* = y habló) o por la cuarta (*bemidbar* = en el desierto). De un modo general el de los Números marca la historia de los israelitas, desde los últimos días pasados en el Sinai (cf. *Exodo*), hasta poco antes de la entrada en Palestina. En la obra se van entremezclando pericopes legislativas de varios géneros y llevan un orden cronológico y geográfico. En relación con los lugares y los tiempos en que se desarrollaron los acontecimientos, *Números* puede dividirse en tres partes; en el Sinai 1-10, 10; en el desierto, 10, 11-22, 1; en la región de Moab, 22, 2-36, 13; según la cronología, los hechos del primer período abarcan veinte días, los del segundo treinta y ocho años, los del tercero cinco meses.

**1 Parte.** — *Disposiciones para la marcha.* Revista de los hombres aptos para las armas entre todas las tribus (1, 1-46); exención de los levitas, a quienes está encomendado el

cuidado del tabernáculo (1, 47-54); orden con que las tribus deben colocarse al acampar, que será el mismo que habrán de observar en las marchas (2, 1-34). Cometido y número de los levitas en el culto, en el transporte del tabernáculo y objetos sagrados, distribuidos entre las tres grandes familias levíticas: Caat (4, 1-20), Gersón (4, 21-28), Merari (4, 29-33); el servicio de los levitas comienza a los treinta años y termina a los cincuenta (4, 34-39). *Sección legal:* contaminados e impuros (5, 1-4). Sacrificios de reparación (5, 5-10), prueba de la «celotipia» (5, 11-31), el nazareto (6, 1-21), fórmula de la bendición litúrgica sobre el pueblo (6, 22-27); ofertas de los jefes de tribus para el culto (7, 1-88); Dios habla a Moisés de los querubines del arca (7, 1-89); reglas para la disposición de las lámparas sobre candelabros de oro (8, 1-4); la instalación de los levitas (8, 5-22) y duración del servicio (8, 22-26). La celebración de la Pascua antes de partir (9, 1-5); providencias para quien no puede celebrarla como los otros (9, 15-23); las dos trompetas de plata para la convocatoria y el comienzo de la marcha (10, 1-10).

**II Parte.** — *Peregrinación por el desierto.* De este largo período no hay más que una narración episódica y limitada al primero y al último año. Marcha ordenada con el madianita Jobab, pariente de Moisés, como guía (10, 11-34); el «cántico del arca» (10, 35 s.). El pueblo se hastia de comer el maná (11, 11, 1-23); las codornices y los muertos por glotonería (11, 31-35); mal comportamiento de Arón y de María para con Moisés (12, 1-16). La acción exploradora de la tierra de Canán es causa de nuevos tumultos (13, 1-14, 25); recompensa a los conformadizos (Caleb y Josué) y castigo a los derrotistas y al pueblo: entrarán en la «tierra prometida» (14, 26-38); desobediencia a Moisés y derrota en Joripa en la lucha contra los amalecitas y los cananeos (14, 39-45). *Sección legislativa:* Oblaciones y sacrificios (15, 1-16), primicias (15, 17-21), expiaciones (15, 22-31); el violador del sábado (15, 32-36); los flecos del manto y el cordón azul (15, 37-41). Sedición de Coré, Datán y Abirón contra Moisés y Arón por el privilegio de la autoridad y del sacerdocio: primera prueba y castigo divino (16, 1-17, 5); segunda prueba: sólo florece la vara de Arón (17, 6-27). Sacerdotes y levitas: sus deberes y derechos (18, 1-32). El agua lustral: cómo se prepara y uso que de ella se hace (19, 1-32). En Cades: muerte de María, murmuraciones por la falta de agua, el agua de la roca (Me-

ribá = querella; 20, 1-13). Los edomitas niegan el paso por su territorio (20, 14-21); parten de Cades y muere Arón en el monte Or (20, 22-29); victoria sobre el rey cananeo de Arad en Jorma (21, 1 ss.); nuevas murmuraciones, el castigo de las serpientes, la serpiente de bronce (21, 4-9); viaje a Transjordania: el «canto del pozo», victoria sobre Seón, rey de los amorreos, el «cántico de la ciuad de Hesebón», victoria sobre Og, rey de Basán; acampan en la llanura de Moab, frente al Jordán (21, 10-22, 1).

*III Parte.* — *La conclusión de la peregrinación.* Balac, rey de Moab, trata de desconjurar el peligro de la invasión israelita mandando llamar al adivino Balam; componendas de Balam y percances en su camino (22, 2-35); encuentro con Balac, vaticinios y bendiciones para Israel (22, 36-24, 25). Desórdenes de Israel en el culto de Baal Fogor y castigo divino (25, 1-18). Segundo censo de los israelitas aptos para tomar las armas [disminución en 1820 respecto del primero] (26, 1-56); censo de los levitas [aumento en 1000 respecto del primero], para los cuales no habrá propiedad alguna territorial (26, 57-62); excluidos los levitas, en el nuevo censo no aparece ya ninguno de los que fueron empadronados en el primero, fuera de Caleb y Josué (26, 63 ss.). Un caso de herencia femenina discutida (27, 17-23); Moisés contempla la tierra prometida, mas no le será dado entrar en ella (27, 12 ss.); elección de Josué y su investidura (27, 15-23). *Parte legislativa:* sacrificios y fiestas (28, 1-30); leyes sobre los votos de las mujeres casadas (30, 4-17). Guerra contra los madianitas y reparto del botín (31, 1-54); división de los territorios ocupados entre las tribus de Gad, Rubén y mitad de Manasés (32, 1-42); resumen general de las etapas del viaje por el desierto [que en total son cuarenta] (33, 1-49). Órdenes sobre los futuros enemigos, determinación de las fronteras entre las tribus, institución de una comisión a propósito para dividir la tierra (33, 50-34, 29). Ciudades levíticas y ciudades de refugio (35, 1-34). La herencia de una mujer que se casa fuera de su tribu (36, 1-12).

*Carácter y Doctrina.* Cada una de las tres partes consta de un grupo de leyes y de un cuerpo histórico de episodios. Los pocos hechos narrados son verdaderamente notables por su significado religioso (cf. censos, la marcha por agrupaciones, la función del arca, los vaticinios de Balam, las murmuraciones y sediciones, la división de la tierra prometida, los privilegios de la tribu de Levi, etc.). Siguiendo

el orden que les corresponde, en el centro de la narración figuran dos sediciones: la de los exploradores (14) y la de Meribá (20, 1 ss.). Uno y otro hecho dejaron profundas huellas en la literatura hebrea. Entre las secciones legales (cf. *Levitico*) hay varias disposiciones propias de *Números* (nazareato, la prueba de la «celotipia», la bendición litúrgica, relaciones entre sacerdotes y levitas, agua lustral, votos de las mujeres, ciudades levíticas y refugio, etcétera).

El libro de los *Números* presenta los caracteres de una narración histórica: las vicisitudes del desierto no son epopeyas de un pueblo vencedor. En ellas aparece Israel tal como era de prever: como un pueblo de medrosos, desanimados ante cualquier dificultad, fáciles para los revueltos, dispuestos a renunciar a la patria ya casi conquistada para volver a la esclavitud; más inclinados al culto materialista y grosero que al religiosamente profundo y moralmente elevante del único Dios de la revelación. Pero aún así los acontecimientos históricos son considerados y narrados, como siempre, desde un punto de vista y con una finalidad en que la religión ocupa el primer plano, lo cual no disminuye su valor histórico, sino que insinúa al lector el motivo por el que fueron elegidos y propuestos, y el aspecto que debe considerarse como primario. Los documentos extrabíblicos y la arqueología no proyectan luz alguna directa sobre los hechos de los *Números*, pero facilitan su comprensión y avaloran (indirectamente) la veracidad (cf. los reinos de la Transjordán). Yavé domina realmente en toda la narración, y es significativo el hecho de que las deficiencias más graves son tildadas de falta de confianza en Él (14, 20). Los hechos aquí narrados son continuamente objeto de reflexión y de ponderación en el Antiguo Testamento (cf. *Os.* 2, 17; 11, 1; 13, 5; *Jer.* 1, 3; *Sab.* 10, 15-12, 27; 16-19, etc.). Respecto del N. T. cf. *Ju.* 3, 14 s.; *I Cor.* 10, 1-11; *Heb.* 3, 12-4, 13, etcétera.

[L. M. J.]

BIBL. — P. HEINISCH, *Das Buch Númeri*, Bonn 1936; A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 341-433; A. CLAMER, *Les Nombres* (*La Ste. Bble.* ed. Piot), 2, París 1946, I, pp. 221-418; A. BEA, *La palestina préisraélite*, en *Biblica*, 24 (1943), 231-60; R. DE VAUX, *La préhisto're de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*, en *RB.* 53 (1946), pp. 99-124.

**NUNC DIMITIS.** — Es el cántico que Simeón (v.) pronunció cuando la Sma. Virgen, para cumplir con los ritos prescritos (*Lev.* 12, 1-8; *Ex.* 2, 12-15; *Numb.* 18, 15), a los cuarenta días del alumbramiento fué al Templo

para la purificación y la presentación del Niño Jesús (*Lc.* 2, 29-32). El *Nunc dimittis* puede dividirse en dos estrofas: a) en la primera el santo anciano, estrechando entre sus brazos al Mesías, expresa su humilde agradecimiento a Dios: ahora puede ya morir en paz, porque según una promesa que se le había hecho (*Lc.* 2, 25-26), ha contemplado con sus propios ojos a Aquél a quien tantos reyes y profetas habían deseado ver (*Mt.* 13, 36; *Lc.* 10, 24), es decir, al Salvador (29-30); en la segunda, mirando a lo lejos, afirma que la obra redentora del Mesías no quedaría circunscrita en las fronteras de Israel, sino que se extendería a los paganos igualmente, de suerte que para éstos, sumergidos como estaban en las tinieblas de la idolatría, Cristo será «luz», en cuanto les hará conocer la verdadera doctrina dogmática y moral, mientras que para los judíos, que ya tenían la ley mosaica, será principalmente «gloria», o sea ornato: honor nacional (31-32), puesto que, efectivamente, *de los judíos nació Cristo según la carne* (*Rom.* 9, 5) o sea que, *de los judíos viene* (al mundo) la salvación (*Jn.* 4, 22).

En la segunda parte es digna de especial atención la perspectiva universalista de la obra mesiánica por lo que contrasta con las ideas dominantes en el fariseísmo de la época.

El texto no dice expresamente que Simeón fuese anciano, pero puede, sin esfuerzo, deducirse del conjunto. Por la evidente analogía que existe entre el fin de la vida que Simeón esperaba y el fin de cada día, ya desde tiempos muy remotos está colocado en la liturgia para integrar las preces vespertinas, y principalmente en *Completas*, última de las «horas» del oficio divino.

[B. P.]

BIBL. — L. C. FILLION, *Vita di N.S.G.C.*, trad. it., Torino-Roma 1934, pp. 271 s. 486 ss.; M.-J. LAGRANGE, *Ev. sel. St. Luc*, París 1927, pp. 86 ss.; F. CABROL, *Cantiques évangéliques*, en DACL. II, col. 1996.

**NUZU.** — Centro de civilización jorrea, situado a 13 kilómetros al suroeste de Kerkuk. Excavaciones iniciadas en 1925 y completadas en 1931 han revelado, en doce sedimentos, la existencia de elementos de gran importancia histórica. La ciudad existía con el nombre de Gasur ya en el tercer milenio, y centenares de tablillas se remontan, con certeza, a los tiempos de la dinastía de Asad (2360-2180 aproximadamente). El mayor interés se cierne en

torno a la ciudad jorrea de Nuzu, a la que se realiza en los dos primeros sedimentos superiores, en los cuales al lado de templos y casas bien construidas se hallaban unos millares de tablillas del s. xv aproximadamente, documentos de grandes archivos familiares, escritas en acadio. Mas la incorrección con que es tratada esa lengua revela que era extraña para el escritor. El análisis de los nombres propios y de la fonología muestran a las claras que la lengua propia de los habitantes de Nuzu en este período tenía que ser del grupo jorreomítano. Los escritos acusan que había estrechas relaciones entre Nuzu y Mitanni.

El valor de las tablillas para el estudio del Antiguo Testamento se impone cada vez más. C. Gordon en *RB.* 44 (1935) 34-41, nos ofrece alguna muestra de ello. En una tablilla (1.19) se lee: «Si Gilimminu no concibe, Gilimminu deberá tomar una mujer del país de Nuzu. — Lullu, como esposa de Shennima y Gilimminu no tendrá derecho a echar fuera al hijo (de esta mujer)». Cf. *Gén.* 16, 1 ss.; 21, 10 (Abraham, Sara y Agar); 30, 3 Jacob, Raquel y Bala.

Otros ejemplos: Labán y sus hijas, en cuanto a la expresión de *Gén.* 31, 15 que ahora se traduce así: «Porque nos ha vendido (en matrimonio, dicen las hijas) y se ha aprovechado del usufructo de nuestra dotes» (la antigua traducción = «y se ha comido nuestro precio»). El caso de las hijas de Zelofehad (*Núm.* 27, 3-6), con el art.: «Si ella (Gilimminu) no tiene un hijo, entonces la hija Gilimminu debe tener parte en la propiedad.»

Respecto del año sabático y del jubileo (*Lev.* 25, 10), tendríamos un paralelismo en los términos de las tablillas de Nuzu.

Y el autor citado concluye: «La documentación condensada en este artículo demuestra hasta qué punto resultaría erróneo nuestro conocimiento sobre el Antiguo Testamento de no tener en cuenta hasta cierto punto las cosas del antiguo Oriente; y, asimismo, nos advierte de lo muy cautos que hemos de ser al señalar fechas del Antiguo Testamento.»

[G. D.]

BIBL. — H. LEWY, *The Nuzian Feudal System*, en *Orientalia*, II (1942), 1-40, 209-250, 297-349; G. CONTENAU, *Haurrites*, en *DBs*, IV, coll. 218-38; R. T. O'COLLAGHAN, *Aram Naharatin*, Roma 1948, pp. 37-92; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pág. 59 s.

# O

**OBEDIENCIA.** — (Hebr. *jeqâhâh*, *shemo'a*; griego: *έπακρόστις*, *ὑπακοή*). La virtud moral que inclina a la ejecución de las órdenes recibidas de la autoridad divina o humana.

1) *Obediencia a Dios.* Es premiada en Abraham con la promesa de una numerosa descendencia (*Gén. 22, 18*; *26, 5*; *Heb. 11, 8*); prefiere Dios a los sacrificios (*I. Sam. 15, 22*; *Ecl. 4, 17*); constituye el principio esencial de la religión del espíritu (*Os. 6, 6*; *Am. 5, 21-24*; *Is. 1, 10-20*; *Mi. 6, 6-8*; *Jer. 7, 3-26*; *Mt. 12, 2-7*; *Mc. 12, 29-34*), ya que supone la observancia de la ley divina (*Ex. 15, 26*; *Lv. 26, 18*; *Dt. 11, 13-27*; etc.). Se debe obedecer a Dios antes que a los hombres (*I Mac. 2, 20*; *II Mac. 7, 30*; *Act. 5, 29*). La obediencia a Dios será premiada (*Dt. 30, 2,20*), la desobediencia, no infrecuente en el pueblo hebreo (*I Sam. 28, 18*; *Jer. 37, 2*; *Act. 7, 39*, etc.), será severamente castigada (*Jer. 43, 7*). Cristo, a quien se predijo la obediencia de los pueblos (*Gén. 49, 10*), a quien durante su vida terrestre obedecen los elementos y los demonios (*Mt. 8, 27*; *Mc. 1, 27*; *4, 40*; *Lc. 8, 25*), pone como condición para salvarse la absoluta obediencia a su palabra (*Rom. 1, 5*; *6, 17*; *10, 16*; *15, 18*; *II Cor. 9, 13*, etc.), y por eso él mismo mostró en su obediencia a los decretos del Padre celestial (*Flp. 2, 8*; *Heb. 5, 8*) la causa primera de la redención, en perfecta antítesis con el rebelde Adán (*Rom. 5, 19*).

2) *Obediencia a los hombres.* En el Antiguo Testamento se pone como deber para con los sacerdotes y los jueces (*Dt. 17, 12*), y para con los padres (*Dt. 21, 18*; *Prov. 30, 17*), y se pondera la de Jacob a sus padres (*Gén. 28, 7*), la de los egipcios a José (*Gén. 41, 40*), la de los israelitas a Moisés (*Dt. 34, 9*; *Jos. 1, 17*), la de los recabitas a su antepasado Jonadab (*Jer. 35, 8-18*).

En el Nuevo Testamento se inculca la obediencia de los cristianos a los padres, a los amos (*Ef. 6, 1-5*; *Col. 3, 20-22*; *I Pe. 2, 13*

ss), a la autoridad civil (*Tit. 3, 1*); estigmatizase la desobediencia de los paganos a sus propios padres (*Rom. 1, 30*; *II Tim. 3, 2*) y alíbase la de los fieles a la autoridad religiosa (*II Cor. 2, 9*; *7, 15*; *10, 6*; *II Tes. 3, 14*, etc.).

[A. R.]

BIBL. — H. LESÊTRE, en DB, IV, coll. 1720 s.

**OCOZIAS, rey de Israel.** — v. *Israel (Reino de)*.

**OCOZIAS, rey de Judá.** — v. *Judá (Reino de)*.

**ODAS DE SALOMÓN.** — v. *Apócrifos*.

**OFEL.** — v. *Jerusalén*.

**OFNI.** — v. *Samuel*.

**OLIVOS (Monte de los).** — (Hebr. *har hazéthim*; hoy Gebel el Zeitun). Monte situado al oriente de Jerusalén (*Zac. 14, 4*; *Ez. 11, 23*), separado de la ciudad por el valle Cedrón (*II Sam. 15, 23*; *Jn. 18, 1*) a la distancia de un camino de sábado (cerca de un km.; *Act. 1, 12*). Presenta tres puntos culminantes: al norte el actual Kam el-Sajad, «víña del cazador» (818 m.), al que los antiguos peregrinos llamaban «mons viri Galilaei» en recuerdo de las palabras de los ángeles (*Act. 1, 11*); en el centro el actual Gebel et-Tur (812 m.); al sur el actual Gebel Bâtn el Hawa (734 m.), al que los antiguos peregrinos llamaban «mons offensionis», «mons scandalis», que es el nombre de que se sirve la Vulgata para designar la localidad idolátrica de Salomón (*II Re. 23, 13*). El monte estuvo poblado de olivos, que en parte subsisten aún: y está minado con cavernas, cisternas y grutas, ligadas con recuerdos bíblicos y tradicionales, y han sido utilizadas para sepulturas. En los tiempos de David había un lugar destinado al culto instalado en su cumbre (*II Sam. 15, 32*). A él subió David llorando, con la cabeza velada

da y descalzo cuando iba huyendo del rebelde Absalón (*H. Sam.* 15, 30). En su cumbre meridional, que domina al valle de Siloé, Salomón erigió un lugar de culto a las divinidades idolátricas de las concubinas extranjeras, el cual fué destruido por el reformador Josías (*II Re.* 23, 13). Ezequiel vió en la cima del monte a Yavé, que abandonaba el templo de Jerusalén, al que por una ilusión se consideraba como intangible, para trasladarse y estar entre los hebreos de Babilonia (*Ez.* 11, 23): en su cumbre se asentará Yavé, el gran vitorioso, que producirá una gran hendidura en la misma montaña (*Zac.* 14, 4).

El monte de los Olivos está especialmente ligado con Cristo, que lo cruzó en sus idas y venidas desde Jericó (*Mt.* 21, 1; *Mc.* 11, 1; *Lc.* 19, 29) y desde Betania, situado en la vertiente oriental. En su base está el *Cedrón* (v.) y *Getsemani* (v.) con su gruta: hacia la cumbre hay otra gruta que recuerda las últimas enseñanzas de Cristo, entre las cuales el *Pater noster* (*Lc.* 22, 39; 21, 37; *Mt.* 24, 3; 26, 30; *Lc.* 11, 1-4); en la plataforma occidental se conserva el recuerdo de la Ascensión (*Act.* 1, 12; *Lc.* 24, 50 ss.), y, finalmente, en la vertiente oriental, el del llanto de Cristo sobre Jerusalén (*Lc.* 19, 41-44) y de la ovación con que lo aclamaron los discípulos y los simpatizantes izando ramos de olivo y palmas (*Mt.* 21, 1-11 y par.). En torno a los tres grandes santuarios erigidos en el s. IV en el monte de los Olivos (Ascensión, Getsemani y Eleona, de Ἐλαών) se intensificó la piedad cristiana en la edad bizantina y medieval, y hoy es más viva que nunca. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 64, 372 ss.; L. PIROT, en *DBS*, I, coll. 628-43.

OMRI. — v. *Israel (Reino de)*.

ONÁN. — Hijo de Judá y de Sue (*Gén.* 38, 4). A la muerte de su hermano primogénito Er, le obligó el padre (*Gén.* 38, 6-10), conforme a la ley del levirato, que también estaba vigente entre los jeteos y los asirios, a tomar por esposa a Tamar su cuñada, viuda y sin hijos, para asegurar la continuación del nombre del hermano muerto (*Dt.* 25, 5-10). Onán, ante el pensamiento de que el primogénito del matrimonio levirático es reconocido como hijo y heredero del hermano difunto (*Dt.* 25, 5 ss.) frustra los fines de sus relaciones conyugales con Tamar, y Dios lo castiga con la muerte por el atentado contra la familia (v. *Levirato*). [F. V.]

ONÉSIMO. — v. *Filemón*.

ONIAS. — Nombre de algunos sumos sacerdotes hebreos en la época de los Lágidas y de los Selúcidas.

Onias I, hijo de Jadua, fué sumo sacerdote desde el 320, aproximadamente, hasta el 300 de a. de J. C. Durante su pontificado Palestina se vió afligida por la guerra entre los Selúcidas y los Lágidas, y entonces numerosos judíos se dispersaron por Egipto, Cirenaica y Libia. La posición privilegiada que los judíos habían alcanzado en Alejandría de Egipto fué lo que provocó la alianza entre Ario (Aureus), rey de Esparta (309-265), y Onias I, solicitada y confirmada por medio de cartas y mensajes (*I. Mac.* 12, 7-8.20-23).

Onias II, nieto del anterior e hijo de Simón I el Justo, contemporáneo de Tolomeo III Evergetes (246-221 a. de J. C.), sólo es mencionado por Fl. Josefo (*Ant.* XII, 4, 2 ss.). Movido de la avaricia rehusó dar el tributo a Tolomeo III y quedó privado de toda ingerencia en los asuntos políticos y administrativos.

Onias III, hijo de Simón II, contemporáneo de Jesús, hijo de Sirac (*Eclo*, 50, 1 ss.), y nieto de Onias II. Fué contemporáneo de Tolomeo IV Filopator (187-175 a. de J. C.), y de Antíoco IV Epifanes (175-163). Como ferviente ya-veísta se opuso a la rapta del tesoro del Templo, que intentó Heliodoro, ministro de Hacienda de Seleuco IV. Con el corazón desgarrado, lo mismo que los fieles, por la profanación anunciada, imploró de Dios castigo del sacrilegio, que fué fustigado por unos seres misteriosos y sólo salió con vi-a gracias a la intercesión del piadoso sumo sacerdote (*II Mac.* 3, 1-40).

Habiéndole acusado Simón, inspector del Templo y enemigo suyo por motivos administrativos, fué a disculparse a Antioquía (*II Mac.* 4, 1-6), y al ser suplantado en el sumo sacerdocio por su hermano Jasón, helenófilo, se acogió al derecho de asilo en el santuario de Apolo en Dafnes, suburbio de Antioquía; mas habiendo salido de allí con falsas promesas de incolumidad, fué muerto por Andrónico, instigado por Menelao, otro usurpador del sumo sacerdocio (*II Mac.* 4, 23 ss.). Se apareció en sueños a Judas Macabeo, el creador de la independencia nacional (*II Mac.* 15, 12 ss.), en aptitud de gran intercesor en favor de la nación, juntamente con el profeta Jeremías. Onias III es el «Ungido» asesinado de quien habla *Daniel* (v.) en la profecía de las setenta semanas (*Dan.* 9, 26). [A. R.]

BIBL. — H. LESFRE, en DB, IV, coll. 1815; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1933, páginas 249-67.

ONKELOS. — v. *Targum*.

**ORACIÓN.** — En sentido riguroso, orar es pedir un bien a Dios. En sentido más general, orar es dirigirse a Dios con fe y con amor, ya sea con un acto externo, por ejemplo, un rito, ya con la palabra, ya en lo secreto del corazón, para así rendirle homenaje. La oración es un comercio efectivo del hombre con Dios. El culpable se halla ante la mirada de su Señor, el hijo ante la presencia de su padre. Nuestra condición de criaturas nos obliga a impregnar de humildad y de respeto nuestra oración, mas lo que el cristiano ha de tener presente ante todo en su oración es el aspecto de la filiación divina por la gracia de Cristo. «Así habéis de orar vosotros: Padre nuestro, que estás en los cielos» (*Mt.* 6, 9).

En el Antiguo Testamento la oración aparece por doquier en sus múltiples aspectos de simple petición (*tehilah*), de súplica (*Jer.* 3, 21), para granjearse la benevolencia divina, de «gritos» del corazón (*Salmos* 31, 23; 39, 13, etc.), de gemido, suspiro de uno que padece, de un afligido (*Salmos* 6, 7; 31, 11; *Lam.* 1, 22, etc.); de alabanza; *tehillah* (cf. la fórmula litúrgica: *hallelujah*, *Sal.* 104, 35 y muy frecuentemente) y de acción de gracias por el nombre (= majestad) de Dios: *Sal.* 113, 1, etc., por sus beneficios a la nación y al individuo, por sus diferentes atributos; oración de júbilo (*rinnah*): *Is.* 52, 9; *Sal.* 98, 4, etc.; oración de culto y privada; en prosa o en verso, cf. la lírica de los *Salmos*; himnos y cánticos (*śir*) (*Ex.* 15, 1.21, cántico de María (*Jue.* 5 el de Débora).

Oración y alabanza son los dos términos que expresan por completo la gran colección de los *Salmos*, que por su abundancia y variedad, ofrecen modelos de oraciones para todas las circunstancias de la vida humana.

Así, pues, la oración aparece como expresión de toda la vida religiosa y de las ideas sobre Dios y sobre sus diferentes atributos, sobre las relaciones entre Dios y la nación, entre Dios y cada uno de los fieles. Por consiguiente, una monografía sobre la oración equivale a una teología del Antiguo Testamento.

La oración va dirigida únicamente a Dios: es un hecho natural ligado con el mismo ser, que fluye de nuestra naturaleza. Por lo mismo la hallamos, por todas partes, entre los

pueblos primitivos, y más pura en el culto del Ser Supremo y en el vivo sentimiento de la propia fragilidad e impotencia; y también en todas las otras religiones.

La primera oración, que se nos ha conservado en el *Génesis*, es la expresión de confianza y de humilde agradecimiento de Eva por el nacimiento del primer hijo, inmediatamente después del castigo (*Gén.* 4, 1). Las primeras relaciones, tan familiares, de nuestros primeros padres inocentes con Dios, eran una oración perenne.

Israel creía en la omnipresencia y en la omnisciencia de Dios, que podía escuchar las oraciones de sus fieles siempre y en todas partes, como lo prueba la oración de Eliezer en Mesopotamia (*Gén.* 24, 12), la de Moisés en Egipto (*Ex.* 8, 12), la de Sansón en medio de los filisteos (*Jue.* 16, 28). No obstante, fueron elegidos los lugares sagrados para las apariciones de Yavé (Béthel, etc.), y principalmente el Templo, morada de Dios (cf. *I. Re.* 8, 29; *Is.* 56, 7, etc.). Despues de la cautividad, la sinagoga es esencialmente el lugar de la oración, de donde tomó su nombre (*προσευχή*). Se elegía la habitación más alta (*Dan.* 6, 10; *Tob.* 3, 10) o de cualquier modo alejada de todo bullicio (*Jdt.* 8, 5; 9, 1; cf. *Mt.* 6, 8).

La oración acompañó siempre al culto. Despues de la cautividad, el israelita piadoso tomaba parte en la oración ritual establecida para la mañana y para las tres de la tarde (según nuestro cómputo actual), o sea agregada al sacrificio (holocausto perpetuo) de la mañana y tarde (cf. Fl. Josefo, *Ant.* IV, 8, 13; *Dan.* 6, 10.13; cf. *Act.* 3, 1; 10, 3), concretándose así la oración oficial, el *sema' israel*, que se lee en *Dt.* 6, 4-9; 11, 13-21; *Núm.* 15, 37-41.

No estaba prescrito un modo especial o ceremonial para la oración. Orábase ordinariamente en actitud propia del esclavo ante el Señor (cf. *Sal.* 1, 9 s. 26; *Jer.* 18, 20; cf. *Lc.* 18, 11). Las más de las veces en pie, con los brazos extendidos, abiertos hacia el cielo (cf. *Ex.* 9, 29; 17, 11, etc.); en voz baja (cf. *Sal.* 1, 13) o alta.

Eran objeto de la oración las grandes obras de Dios en la creación; oración de alabanza (*Salmos* 8; 18; 103; 107, etc.; *Job.* 26, 5-14; 35; 36-37, etc.); las admirables obras realizadas en favor del pueblo elegido (*Salmos* 67; 92; 104; 110); la exaltación de sus atributos (*Salmos* 113; 138, etc.). Son numerosísimas las oraciones de acción de gracias por la elección de Israel, por la alianza (v.) con él establecida (*Salmos* 99, 135, etc.), por la liberación de Jerusalén (*Sal.* 47).

Acciones de gracias personales por toda clase de beneficios espirituales y corporales (*Sal.* 64, etc.), por la liberación de toda clase de peligros (*Salmos* 114; 115; 123); invocación y agradecimiento por otros casos particulares (*Gén.* 32, 10 ss.; *Jdt.* 13, 6, etc.).

La oración está siempre fundada en la omnipotencia de Dios (*Salmos* 68; 20; 141, 6; *Est.* 13, 9 ss., etc.), en su fidelidad, en su bondad y misericordia (*Salmos* 24, 6 s.; 39, 12; 50, 3, etc.); y, por otra parte, en la conciencia de la propia indigencia y de la completa dependencia de Dios (*Est.* 14, 3; *Salmos* 70, 6; 108, 21 s., etc.).

La práctica de la justicia es condición indispensable para que la oración sea meritoria y aceptable; Dios no escucha la oración del impío (*Sal.* 33, 16.18; *Prov.* 1, 28; 15, 8; *Is.* 1, 15, etc.).

Toda la historia del A. T. está entrelazada con oraciones. Abraham implora la misericordia divina en favor de Sodoma (*Gén.* 32, 10-13); Moisés es el mediador por excelencia y obtiene el perdón de las infidelidades de Israel (*Ex.* 32, 11-14.31 s.; 34, 8 s. y *Núm.* 14, 13-19). En el libro de los *Jueces*: las oraciones de Gedeón (6, 36-40), de los padres de Sansón (13, 8), de Sansón (15, 18; 16, 28).

La estéril Ana, oprimida por la humillación y la tristeza, se refugia solitariamente ante el santuario, y se explaya silenciosamente en la oración, dirigiéndose a Yavé (*I Sam.* 1, 10 ss.). La oración de David, inmediatamente después de la profecía de Natán, es una de las más bellas del A. T. (*II Sam.* 7, 18-29), prescindiendo de los *Salmos* que él compuso.

Salomón eleva en Gabaón una oración verdaderamente regia, en la que pide la sabiduría (*I Re.* 3, 6-9); y nos ha sido transmitida otra oración suya para la consagración del Templo (*I. Re.* 8, 23-53).

En la historia de Elías se destaca su oración en el Carmelo (*I Re.* 18, 36 s.), y en *Par.* se nos han conservado las oraciones de los piadosos reyes Asa, Josafat y del mismo Manasés después de su conversión (*II Par.* 14, 10; 20, 6-12; 33, 22 s.); en *Esdr.* (9) y *Neh.* (9) las de Esdras y Nehemías. Entre los profetas es notable el puesto que corresponde a las oraciones de Jeremías en favor del pueblo (*Jer.* 10, 23 ss.; 14, 7-22; cf. 7, 16; 11, 14); con motivo de persecuciones de que personalmente era objeto (11, 20; 12, 1 ss.; 15, 18) se dirige con inmensa confianza a Yavé (17, 12-18; 18, 19-23; 20, 7-13). Finalmente, los libros de *Tob.*, *Jdt.*, *Est.*, *I-II Mac.* nos ofrecen ejemplos notables y continuos de ora-

ciones personales, y de intercesión por la salvación de Israel.

En el Nuevo Testamento se inculca insistenteamente la oración, dándonos ejemplo el mismo Jesús, cuya vida se manifiesta como una oración continuada. Ora en el bautismo (*Lc.* 3, 21); antes de la elección de los apóstoles (*Lc.* 6, 12); en la Transfiguración (*Lc.* 9, 28; *Heb.* 5, 7); antes de resucitar a Lázaro (*Jn.* 11, 41 s.); por la fe de Pedro (*Lc.* 22, 32); etc. Después de la Cena eleva su oración sacerdotal (*Jn.* 17); en el huerto de los Olivos dirige nuevamente al Padre una insistente plegaria (*Mt.* 26, 38 ss.), y finalmente en la Cruz ora por sus verdugos (*Lc.* 23, 34).

Dió a sus discípulos la fórmula más perfecta de oración en el «Padre nuestro» (v. *Pater noster*) (*Mt.* 6, 9-13; *Lc.* 11, 1-4), insistiendo en la plena confianza que debe animarnos al dirigirnos a Dios, como a nuestro Padre, con la seguridad de que nuestras oraciones serán bien acogidas (*Lc.* 11, 5-13; *Mt.* 6, 5-8; 7, 7-11). Jesús les dió repetidas veces directivas prácticas, exhaustivas, no meras teorías. Son varias las parábolas que insisten en la humildad necesaria para la oración; especialmente *Lc.* 18, 9-14, la parábola del fariseo y del publicano; en la insistencia en la oración, para vencer las tentaciones (cf. *Mt.* 26, 41; *Mc.* 14, 38; *Lc.* 22, 46); para perseverar (cf. *Lc.* 21, 36; «Velad, pues, en todo tiempo y orad, para que podáis comparecer ante el Hijo del hombre»).

No hay, pues, que extrañarse de que los Apóstoles, además de ofrecernos su ejemplo (*Act.* 1, 14, 24; 2, 42.46 s.; 3, 1; 4, 24-31; 6, 4, etc.), insistan tanto en inculcar las enseñanzas de Cristo sobre la oración (cf. *I Tes.* 5, 17; *Rom.* 12, 12; *Col.* 4, 2 «orad sin cesar»). Pablo encabeza todas sus epístolas con ardientes plegarias: alabanza, agradecimiento a Dios por el bien espiritual de los fieles a quienes escribe: invocación al Padre y a Jesús pidiendo toda suerte de gracias y la paz para ellos. Santiago inculcará la confianza de que debemos estar animados en la oración (*Sant.* 1, 5-8) por medio de vivas imágenes; cf. *I In.* 5, 14 s.; *Flp.* 4, 6 s.

Como es natural, los cristianos, además de dirigir la oración al Padre celestial, la dirigen a Jesús. (*Act.* 7, 59 s.; Esteban, moribundo, implora el perdón para los que le están apedreando; *Rom.* 10, 12 nos exhorta a dirigirnos a Jesús «que es rico para todos los que le invocan»; cf. *I Cor.* 1, 2; *II Cor.* 12, 8; *I Tim.* 1, 12). Según esto, la eficacia de nuestra oración depende enteramente de nuestra unión con

Cristo (*Jn.* 14, 13 s.; 15, 7.16; 16, 23 s., 26 s.), y de la presencia del Espíritu Santo en nosotros (*Rom.* 8, 26 s.). La vida del cristiano debe ser una oración continua: oración de acción de gracias y de alabanza, en toda acción: «Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él». *Col.* 3, 17; *Ef.* 5, 20. Si toda nuestra actividad tuviese por término la unión con Dios de un modo consciente (cf. *Col.* 3, 3), toda nuestra vida sería una oración continua. La oración es el único bien que permanece por toda la eternidad.

[F. S.]

BIBL. — J. HERRMANN H. GREEVEN, en *ThWNT.* II, pp. 782-806; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 309-312; *Id.*, *Teología del N. T.* (trad. it.) Torino 1950, pp. 257-66. J. FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, *El suplicante en el antiguo Israel*, EstB. (1929-1930) 68-82 y 212-223. (1932) 202-217.

### ORÁCULOS SIBILINOS. — v. *Apócrifos*.

**OSEAS.** — Hebr. *hōšea'* = imperativo «Salva», o también «Salvador». El primero de los profetas del canon hebreo, hijo de Beri (*Os.* 1, 1), oriundo del reino septentrional, cuya situación religiosa con sus santuarios conocía a fondo (1, 7; 4, 15; 5, 5, 10 s., etc.), y lo mismo la topografía (Bébel, Betavén, 10, 5; 12, 4, etc.; Gueba, 5, 8, etc.; Galad, 6, 8; 12, 11; Guigal, 9, 15; 12, 11; Samaria, 7, 1; Siquem, 6, 9; Masfa, Tabor, 5, 1), etc.

Nunca nombra a Jerusalén. Su «reyes» (7, 5), etcétera, su tierra son el reino de Israel (1, 2; 4, 1, 3, etc.). Mas no se olvida de los reyes teocráticos de Judá (1, 1).

Profetizó durante los reinados de Ozías (789-738), Jotam (751, 738-736), Ajaz (736-721) y Ezequías (721-693), y, por tanto, durante cerca de noventa años. Por eso y porque de Israel sólo nombra a Joroboam II (784-743), se duda de la autenticidad de los nombres de Ajaz y Ezequías en *Os.* 1, 1. Mas pudo profetizar hasta 723-722, pues no conoce la caída de Samaria (722-21). No nombra a los sucesores de Joroboam II, tal vez por superfluos y efímeros.

Zacarías fué muerto seis meses después de Selum, quien a su vez fué asesinado un mes después de Manajem (743-732), que pagó tributo a Teglatfalasar (*II Re.* 15, 19). Sucedió Pecajya, muerto por Pecaj (comienza la guerra sirio-efraimita), a quien sucedió el rey Oseas, durante cuyo reinado fué Samaria asediada por Salmanasar (725-722), tomada por asalto por Sargón (722-21) y destruida.

Oseas supone una situación económica floreciente (2, 10 ss.; 10, 1, 11; 12, 9, etc.), pero

pésima la religiosa y moral: santuarios paganos y bamoth por todas partes; inmoralidad, cultos impuros, taurolatría, injusticias sociales, codicias, violencias, etc.; políticas de alianza con Asiria y Egipto. La ley de Yavé era considerada cual si fuera de un extraño.

Oseas recibió de Dios la orden «de tomar por mujer una mujer de fornicación (prostituta); los hijos que de ella tendrá el profeta son llamados «hijos de fornicación», por razón de la procedencia materna. Tomó por esposa a Gomer (consumada, perfecta), hija de Diblaim (sarta de higos pasos), de la que tuvo dos hijos: Jezreel (= Dios siembra) y Lo-Ammi (= no más mi pueblo) y una hija, Lo-Rujama (= no más misericordia). El profeta representaba la causa de Dios, y la prostituta la parte de Israel por su idolatría y por la violación de la alianza del Sinai.

Los nombres impuestos a los hijos anuncian la reprobación y el castigo. Jezreel prefiguraba la destrucción de la dinastía de Jehú por la sangre derramada en Jezreel (*I Re.* 21; *II Re.* 9); Lo-Rujama representaba el castigo irreversible de Israel; Lo-Ammi su reprobación (*Os.* 1, 2-9). Más adelante recibió la orden de amar a otra mujer (3, 1-3), a una adúltera, y la compró por quince sicos de plata, un *jomer* de cebada y un *letec* de vino, e impuso a la nueva esposa la obligación de abstenerse de toda relación ilegítima. Yavé ama aún a su pueblo, no obstante las pasadas infidelidades, e Israel se abstendrá de toda idolatría en lo futuro (Buzy, pp. 89-93).

Oseas es un profeta teocrático, y por eso no puede prescindir de Judá, ni desligarlo de Israel, especialmente en la restauración mesiánica. Los vaticinios sobre Judá encajan bien en el contexto y son numerosos: 1, 1.7.11; 4, 15; 5, 5.10.12.14; 6, 4.11; 8, 14; 10, 11; 12, 1.3.

En el libro se distinguen claramente dos partes:

I (cc. 1-3): Matrimonio de Oseas. Israel, que ahora es Lo-Ammi y Lo-Rujama en sus relaciones con Dios, en el lejano horizonte mesiánico será Ammi (pueblo mío) y Rujama (misericordia), y numeroso como la arena del mar.

La dinastía de Jehú será castigada, pues Israel ha hecho traición a su esposo Yavé adorando a los Baalim, atribuyéndoles la producción de los frutos de la tierra; mas Dios se hará sentir con sus castigos, los que le harán volver a juicio, lo admitirá a su eterno despojo y lo colmará de bienes.

II (cc. 4-14): Oseas arremete contra la

apostasía y los desórdenes morales, políticos y sociales de Israel con las correspondientes amenazas de castigos, y mostrando un lejano horizonte de restauración, a la que asocia también a Judá. Una desvergonzada corrupción se extiende desde el rey hasta la corte y a los profetas, a los sacerdotes, a los magnates e incluso al pueblo de Judá; ya no existe verdad, misericordia (hesed) ni conocimiento de Dios. Idolatría por doquier, incluso con la prostitución sagrada, bamoth: alianzas anti-teocráticas con Asiria y Egipto, luchas intestinas, conspiraciones políticas. Oseas, con una peroración angustiosa, estimula a Israel a volver a Yavé, su primer amor, desde Egipto, mostrándole la inminente catástrofe. Dios está dispuesto a recibir nuevamente a la infiel, pero ella no da prueba alguna de arrepentimiento. Dios quiere la misericordia (hesed), no el sacrificio. Su mal está en haber apostatado de su Dios. Por eso llegará la pena, la deportación a Asiria y a Egipto con la dispersión y la esterilidad. Samaria quedará aniquilada, los santuarios ilegítimos desvergonzados se verán desolados. Pero la indignación de Dios cederá ante su amor: no la aniquilará. Que vuelva al Dios de Jacob, de los profetas, que recuerde los azares del Éxodo. El profeta les pone la oración en los labios: Dios escucha a Israel y lo restaura. Epílogo 14, 9.

A Oseas se le cita frecuentemente en el Nuevo Testamento; *Mt.* 2, 15 = *Os.* 11, 1; *Mt.* 9, 13 (cf. 12, 7) = *Os.* 6, 6; *Lc.* 23, 30 = *Os.* 10, 8; *Rom.* 9, 25 s. = *Os.* 2, 24; 1, 10; *1 Cor.* 15, 55. = *Os.* 13, 14; *1 Pe.* 2, 10 = *Os.* 1, 6, 9; 2, 3, 25.

Oseas conoce la historia del pecado de Adán (6, 7), de Sodoma — Seboim (11, 8; cf. *Gén.* 19; *Dt.* 29, 23), de Moisés, del Éxodo (12, 14), de los días de Gueba (9, 9; 10, 9; cf. *Jue.* 19), de Salmana (10, 14), de la petición del régimen monárquico (3, 10).

Tiene un elevado concepto del profetismo (el hombre del espíritu 9, 7; 12, 11).

Supone una alianza de tipo conyugal entre Dios e Israel, y, por tanto, el pacto sináptico del Éxodo (11, 1; 9, 10; 13, 5) y la ley cultural y moral. Nombra muchas especies de sacrificios.

Las relaciones entre Dios y el pueblo son íntimas como las que median entre los esposos (1-3; 11, 4; cf. *Cantar de los Cantares*). Habla a menudo de la ley de Dios (4, 6; 8; 7, 1, 12); insiste en la santidad interior y en el conocimiento de Dios (4, 6; 6, 6; 10, 12; 13, 16).

El estilo es apasionado pero oscuro por la

corrupción del texto, por la profundidad de los conceptos y la concisión de las expresiones (semejantes a San Pablo). Abundan en él las imágenes y las figuras retóricas.

Según San Jerónimo, «*commaticus est et quasi per sententias loquens*» (Praef. in 12 Proph.; PL 28, 1015). [B. M.]

BIBL. — D. BUGY, *Les symboles de l'A. T.* Paris 1923, pp. 33-93; J. COPPENS, *L'histoire maternale d'Osée*, en *Altestamentliche Studien*, pp. 38-45; E. OSTY, en *Cahiers Sioniens*, 5 (1951) 309-20.

**OSEAS, rey de Israel.** — v. *Israel (Reino de)*.

**OSTRACA.** — Palabra griega con la que se significan los cascós de ánforas o vasos de barro cocido, empleados para escribir en su superficie. Tal material significa ya de por sí dos cosas: 1) que los textos no podían ser muy largos; 2) que la importancia de tales textos era limitada (al menos en época en que estaba en uso otro material de escritorio).

En Palestina son célebres los antiguos *ostraca* que se remontan a los tiempos de los primeros escritos con caracteres alfábéticos: los de Gazer, Siquen, Tell-el Hesy y Laquis (s. XVII-XIII a. de J. C.). Luego vienen los famosos *ostraca* de Samaria. Estos escritos contienen breves frases comprobantes de haberse hecho entrega de víveres al fisco. Hoy se atribuyen al reinado de Joacaz, que subió al trono de Samaria en el 814 y murió en el 798. Como tales *ostraca* mencionan el año nono y los siguientes hasta el decimoséptimo de ese reinado, parece que se debe pensar en el período en que al recobrar la libertad después de haber sido prisionero del rey de Damasco-Jazael, y recobrada la libertad, merced a Adadnirari III (806-805), le fué posible organizar los impuestos en su reino, precisamente después del 805.

Otros importantísimos *ostraca* son los de Laquis, que se remontan al tiempo que precede inmediatamente a la caída de Jerusalén (587 a. de J. C.). Contienen textos más largos extrabíblicos de época antigua. Son cartas que fueron enviadas a un tal Ya'os, capitán de la guarnición de Laquis, informándole de los acontecimientos trágicos del día.

Están escritos con unos bellísimos caracteres cursivos fenicios, que eran los que estaban en uso antes de la cautividad. La lengua tiene una admirable conformidad con la bíblica de los tiempos de Jeremías. [P. B.]

BIBL. — A. VACCARI, *O. di Lachis*, en *Biblica* 20 (1939) 180-91; A. DUPONT-SOMMER, en *RHR* 128 (1944), 28-39; id., en *RASS*, 40 (1945) 143-47; id., en *SJR*, 24 (1945) 24-61.

**OTONIEL.** — v. *Jueces*.

**OXIRRINCOS.** — Antigua ciudad egipcia (la actual Bahnasá), en el límite del desierto de Libia, 180 km. al sur de El Cairo, famosa por las excavaciones efectuadas en el invierno de 1897-98, por B. P. Grenfell y A. S. Hunt, en las que se dieron a conocer millares de documentos de la época romana y bizantina y bellísimos fragmentos literarios, restos de una rica biblioteca. Los papiros de Oxirrinco, aparte la aportación filológica para la evaluación del griego bíblico y la aportación histórica arqueológica, han ofrecido varios fragmentos del Antiguo y del Nuevo Testamento, más antiguos que los códices hasta ahora conocidos, y fragmentos de textos apócrifos, gnósticos, litúrgicos y patrísticos.

Han suscitado especial interés ciertos dichos atribuidos a Jesús, que, en parte, están cortados sobre los Evangelios canónicos (v. *Agrapha*), el primero de los cuales inauguró, en

1898, la colección de los *Oxyrhynchus Papyri* (I, 1), y el segundo, descubierto en 1903 (*Ibid.* V, 654). Pueden añadirse (V, 665) el dicho que parafrasea a *Mt.* 6, 25-28 y evoca el diálogo entre Jesús y Salomé en el Evangelio según los egipcios, y el dicho (V, 840), que presenta a un fariseo, sumo sacerdote llamado Levi, que reprocha a Jesús el haber entrado en el Templo sin purificarse, y la respuesta de Jesús que evoca *Mt.* 23, 19-25.

En la euforia del descubrimiento, se les identificó con los escritos (*Lc.* 1, 1) que habrían precedido al tercer Evangelio, o con los *Apócrifos de Papías*. Trátase de manifestaciones de carácter gnóstico, que se hicieron en el s. II desp. de J. C. sobre los Evangelios canónicos.

[A. R.]

**BIBL.** — B. P. GRENFELL-A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, I-XVII, Oxford 1898-1927; E. LODEL-C. H. ROBERTS-E. P. WEGENER, *Oxyrhynchus Papyri*, XVIII, Londres 1941.

**OZIAS (Azarias).** — v. *Judá (Reino de)*

# P

**PABLO apóstol.** — Nació en *Tarsos*, capital de Cilicia, en los primeros años (1-6) de la era vulgar, y sufrió el martirio en Roma el año 67. Desde su nacimiento tuvo dos nombres, según costumbre de entonces: uno, judío, *Saulo*, y otro, romano, *Pablo*. Las fuentes para su biografía son los *Actos* y sus Epístolas.

Sus padres, celantes y ortodoxos (*Act. 23, 6; Fil. 3, 5*), dedicados al comercio de toscos tejidos, característicos de Cilicia, para la confección de tiendas y cobertores, etc., (cf. *Act. 18, 3*), tenían en Tarsos, famosa por la cultura y el comercio, su ciudadanía romana (*Act. 21, 39*), codiciado privilegio al que más de una vez recurrió Pablo para defenderse contra los abusos de los judíos y de varias autoridades (*Ibid. 16, 37; 22, 25; 25, 11*). Su primera educación cultural y religiosa, en la sinagoga local, fué rigurosamente hebreya y orientada según el rígido legalismo farisaico (*Gal. 1, 14*). Luego la completó en Jerusalén bajo la dirección de Gamaliel el Anciano (*Act. 22, 3*), cuya religiosidad y rectitud morales son bien conocidas (*Ibid. 5, 34 s.*). La conducta de Pablo fué irreproducible según la ley (*Fip. 3, 6*), y toda su actitud, incluso cuando actuó como perseguidor, fué consecuencia de la errónea valoración del *mesianismo* (v.) entre los judíos; él estaba en la creencia de que servía a la gloria de Dios (*1 Tim. 1, 13*). El rabino Pablo incitó a que se apedrease a Esteban, pero no tomó parte activa en aquella ejecución ilegítima, por no comprometerse (*Act. 7, 58*), pues la pena capital era de incumbencia del Procurador Romano. Siempre se le ve en contra de los cristianos (*Ibid. 8, 60; 22, 4*), e incluso dirige expediciones punitivas (*Ibid. 9, 2; 22, 5*).

*La conversión.* En el año 31 o en el 32, después de J. C., al dirigirse con tal finalidad a Damasco, con cartas del Sanedrín, se le apareció Jesús resucitado (*Act. 9, 3-16; 22, 12-18*), con lo cual se le ponía de manifiesto que el Mesías muerto había ciertamente resucitado, que era verdaderamente Dios y que sus fieles

perseguidos constituyan su verdadera Iglesia, estando místicamente unidos a Él como un solo cuerpo.

Habiendo entrado en Damasco, para recibir la comunicación de lo que debía hacer (*Act. 9, 6*), Pablo fué recibido por Ananías, probablemente el jefe de la pequeña comunidad local. Fué bautizado y recibió (9, 19) de aquellos fieles las primeras instrucciones sobre el cristianismo. En el acto del bautismo recuperó la vista que había perdido en el momento de la visión. Al poco tiempo se retiró a Arabia (*Gal. 1, 17*), es decir, a la zona desierta del sur de Damasco. Allí se entregó a un intenso trabajo interior para profundizar en las nuevas verdades que habían brillado en su mente y para prepararse para la futura misión. Luego volvió a Damasco, donde inició una intensa actividad misionera entre los judíos, quienes se enfurecieron contra él por considerarlo como apóstata; y trataron de apoderarse de él para hacerle desaparecer, contando con la ayuda del representante del rey Aretas. Pablo se vió forzado a abandonar la ciudad durante la noche, consiguiendo que lo descolgaran, metido en una espuma, desde la ventana de la muralla (*II Cor. 11, 32 s.*).

De aquí se dirigió a Jerusalén, para ponerse en contacto con Pedro (*Gal. 1, 18*) y con la comunidad cristiana, cuyo perseguidor era cuando se ausentara. Habían pasado unos tres años, pero, en tanto no salió por él Bernabé (*Act. 9, 26 s.*), presentándolo a los Apóstoles, todos se mostraron desconfiados respecto del convertido, que quisiera reparar ahora con un intenso apostolado la culpa de su actividad perseguidora de unos años atrás. En Jerusalén, los judíos helenistas, ordinariamente menos intransigentes que los palestinos, se le mostraron hostiles, e incluso se dieron intentos de violencia contra él. En vista de lo cual, los cristianos le aconsejaron que se ausentase (*Ibid. 9, 29 s.*), y avisado, en una visión en el Templo, de que ésa era la voluntad

de Dios, Pablo se retiró a Tarso con la esperanza de un fructuoso apostolado entre los gentiles (*Ibid.* 22, 17.21).

Desarrolló su actividad misionera en la ciudad natal y alrededores, y con ello intensificó la preparación interior para la misión a la que Dios le destinaba. Hacia el año 43 se fué Bernabé en busca suya para tenerlo como precioso colaborador en la evangelización de Antioquía, donde resultaba imponente la conversión de los gentiles al cristianismo (*Act.* 11, 26). En Antioquía Pablo es el cooperador inseparable y fiel de Bernabé; ambos fueron elegidos, como oficialmente encargados, para llevar a Jerusalén los socorros colectados entre la comunidad, previendo una terrible carestía (*Ibid.* 11, 30). La cuna del cristianismo atravesaba por unos días tristes a causa de la persecución del rey Herodes Agripa. Bernabé y Saúl se entrevistaron con los «Ancianos»; los Apóstoles se habían ausentado, tal vez para evitar el caer en manos del rey. Volvieron los dos con el joven Marcos, primo de Bernabé y autor del segundo Evangelio (*Ibid.* 12, 25).

*Primer viaje apostólico.* En el otoño del 45 después de J. C., o en la primavera del siguiente, durante una reunión litúrgica, manifestó el Espíritu Santo la voluntad de que Bernabé y Pablo se fuesen como misioneros de la Buena Nueva (*Act.* 13, 2). Entonces se dió una especie de investidura oficial por parte de los dirigentes de la Iglesia que «después de orar y ayunar les impusieron las manos y los despidieron». A los dos se agregó el joven Marcos. En Chipre, primera meta, que probablemente fué elegida por el chipriota Bernabé, que figura en primera línea, la predicación comenzó por la ciudad de Salamina, y en primer lugar se dirige a los judíos de las sinagogas (*Ibid.* 13, 5). En Pafos, el procónsul Sergio Pablo se interesó mucho por la actividad de los dos misioneros, con quienes gustaba de conversar. Un mago judío, Barjesús, intentaba apartarlo de aquella afición. Pablo —ésta es la primera vez que Lucas emplea este segundo nombre— lo apostrofó anuncíandole como castigo una ceguera, que sobrevino instantáneamente. Tal milagro desvaneció todas las dificultades de la mente de Sergio Pablo, el cual creyó en la doctrina de Jesús (*Ibid.* 13, 7-12).

Desde la isla de Chipre, Pablo, que había tomado la iniciativa, se dirigió a la próxima Asia Menor. La primera etapa fué hasta Perge, en Panfilia, y desde aquí el valeroso Apóstol quiso avanzar hacia el interior, atravesando zonas pantanosas, para saltar por

la sierra del Tauro y llegar a Antioquía Pisidia, capital de la región. Marcos tuvo miedo ante estas dificultades y regresó a Jerusalén (*Act.* 13, 13). Pablo y Bernabé se presentaron en Antioquía, como de costumbre, en la sinagoga el sábado, y Pablo expuso, en un magnífico discurso, su catequesis (*Ibid.* 13, 16-41). El efecto fué impresionante: acabaron por invitar a Pablo a que continuara su enseñanza el próximo sábado, lo que hizo con gran éxito, especialmente entre los numerosos prosélitos. Los judíos se resintieron por ello, y, mediante unas mujeres influyentes, obtuvieron de las autoridades que expulsaran a los dos misioneros (*Ibid.* 13, 44-52).

Estos pasaron a Licaonia, donde desplegaron una actividad algo prolongada en Iconio, su capital, hasta que fueron arrojados de allí (*Act.* 14, 1-6). En Listra se repite la misma escena de un buen éxito inicial y de un episodio doloroso (*Ibid.* 14, 6-20), que esta vez obedeció al intento de apoteosis de los dos misioneros, a quienes querían ofrecer un sacrificio de toros por considerarlos como dos divinidades a causa del milagro obrado por Pablo en favor de un tullido. Al desilusionarse el pueblo cambió en aversión el primer entusiasmo, y Pablo fué apedreado y dejado por muerto fuera de la ciudad. Habiéndolo recogido algunos fieles durante la noche, lo curaron y al día siguiente lo encamaron con Bernabé hacia Derbe, ciudad distante de Listra unos cuarenta kilómetros al sudeste. Aquí ejerció un apostolado tranquilo y eficaz hasta que decidieron volver a Antioquía de Siria, pasando de nuevo por las diferentes comunidades que habían fundado en el Asia Menor, para ocuparse de la organización interna de las mismas (*Ibid.* 14, 22 s.).

*Segundo viaje apostólico.* En Antioquía algunos cristianos convertidos del judaísmo afirmaban que la fe de Jesucristo no dispensaba de la observancia de la Ley mosaica. Era éste el gran problema de las relaciones entre la Nueva Economía y la Antigua, problema que se agudizó después del audaz apostolado de Pablo y de Bernabé en Chipre y en el Asia Menor. Los ancianos se preocupaban, y con razón, por hallar una solución autorizada y definitiva, por lo cual enviaron a los dos misioneros a Jerusalén a entrevistarse con los Apóstoles. En la asamblea de Jerusalén (v. *Concilio de los Apóstoles*) (49-50), Pedro sanctionó la plena autonomía de los gentiles convertidos respecto de la antigua Ley. San Pablo se negó de un modo energico a someter a Tito, gentil convertido que tenía consigo, al

rito de la circuncisión (*Gal. 2, 3*). A consecuencia de esto, San Pedro se fué a Antioquía, y para demostrar prácticamente la abolición de las antiguas prescripciones judaicas, cuando le invitaban los gentiles convertidos, comía con ellos. Pero al observar el descontento de los exjudeos, pensó en dar marcha atrás no aceptando todas las invitaciones de aquellos fervorosos convertidos, por evitar choques, y en la creencia de que así contentaría a aquellos indiscretos sin disgustar a los otros. Pero esa conducta, dictada por la prudencia (e imitada incluso por Bernabé), mortificó a los gentiles convertidos. Así se lo advierte Pablo al principio de los Apóstoles con la frase que le dicta su celo, e impone silencio públicamente a aquellos obstinados judaizantes (*Ibid. 2, 11-14*).

Partiendo de Antioquía, muy probablemente en el año 50, Pablo emprende su segundo viaje apostólico. Bernabé quería llevarse de nuevo a Marcos, pero San Pablo no lo quiso, y prefirió separarse de Bernabé, quien volvió a Chipre con Marcos, en tanto que Pablo se fué con Silas (*Act. 15, 36-40*) a visitar las comunidades de Licaonia. En Lístra tomó consigo también al joven Timoteo, hijo de la hebrea Eunice y de un pagano (*II Tim. 1, 5*), a quien circuncidó para evitar los reproches de los judíos a quienes intentaba ganar.

Desde Licaonia se dirigieron los tres hacia el norte, pasando tal vez por Pesinunte y Dorileo. Pablo se proponía bajar al oeste hacia el Mediterráneo, pero una comunicación del Espíritu se opuso a tal propósito, lo mismo que al otro de dirigirse al norte hacia Bitinia y el Ponto (*Act. 16, 6 s.*). Se llegaron al puerto de Alejandría Tróade, donde se unió a ellos el historiador y médico carísimo (*Col. 4, 14*) Lucas. El Señor indicó a Pablo en una visión que pasara a Europa. La primera etapa misionera fué hasta Filipos, de la colonia romana de Macedonia (*Ibid. 16, 12-40*). La conversión de una rica traficante de púrpura marcó el comienzo de un notable acontecimiento apostólico, interrumpido por el episodio de la joven obsesa milagrosamente libertada por Pablo, con el correspondiente encarcelamiento de Pablo y Silas. Los magistrados que les habían mandado flagelar, apenas supieron que eran ciudadanos romanos, tuvieron miedo a causa de su arbitrariedad y dieron orden de devolverles la libertad. Los dos abandonaron la ciudad, dejando allí a Timoteo y a Lucas, y predicaron con mucho fruto en Tesalónica. Los judíos obligaron a Pablo a alejarse (cf. *Tesalonicenses*), y se fué dejando allí una co-

munidad de fieles muy numerosa, a la que poco después dirigió dos epístolas desde Corinto.

Tras una breve estancia en Berea (*Ibid. 17, 10-14*), Pablo se separó de Silas y de Timoteo y se fué a Atenas. Lleno de preocupación por la suerte de los fieles, a quienes en tantas partes se veía obligado a abandonar, Pablo experimentó en Atenas la tristeza de la soledad y la angustia por las diferentes comunidades. Intentó evangelizar a la ciudad, pero con resultado pobrísimo. El famoso discurso que pronunció en el Areópago (*Ibid. 17, 22-31*) es una pequeña obra maestra, pero su resultado fué una desilusión. Fué mucho más eficaz la predicación en la ciudad comercial de Corinto, donde Pablo moró un par de años, cuando menos, y obtuvo diversas conversiones, especialmente entre el pueblo bajo, compuesto de esclavos y de humildes operarios del puerto. Como siempre, Pablo se atrajo la odiósidad de los judíos, que en vano intentaron fuese condenado por el gobernador romano Junio Galión (*Ibid. 18, 12-17*). Por las dos epístolas que el Apóstol envió a la comunidad de Corinto échase de ver cuán grande fué la preocupación que esta comunidad causó a Pablo, que tanto la amaba.

*Tercer viaje apostólico.* Desde Corinto, habiendo una brevísima parada en Éfeso, Pablo se fué a Jerusalén, y de aquí inmediatamente a Antioquía (*Ibid. 18, 19 s.*), donde inició en el 53 o tal vez en el 54, el tercer viaje de gran radio. El itinerario hasta Galacia, y probablemente hasta Dorileo, coincidió de arriba abajo con el del segundo viaje. Luego Pablo se dirigió a Éfeso, donde constituyó el centro de su actividad durante más de dos años (*Ibid. 19, 8.10; 20, 31*), ya que no se limitó a evangelizar a la gran metrópoli, sino que, directa o indirectamente, se preocupó de todas las ciudades próximas, y de un modo especial de las del valle del Lico. Habla de una gran puerta que se le había abierto para el Evangelio (*I Cor. 16, 9*). El incidente provocado por el gremio de los plateros, que veían percer su comercio de estatuas idolátricas y de exvotos es una prueba de la eficacia de la predicación de Pablo y de sus colaboradores (*Act. 19, 23-40*). Es muy probable que fuese en Éfeso donde el Apóstol escribió la epístola a los Gálatas (v.) y la *1 a los Corintios* (v.).

De Éfeso Pablo pasó a Macedonia donde vió de nuevo las diferentes comunidades, pero no logró librarse de la angustia por los acontecimientos de Corinto, donde muy probablemente poco antes había estado en breve vi-

sita señalada por un triste recuerdo. La llegada de Tito con noticias un tanto halagüeñas (*II Cor.* 7, 6 s.) lo consoló y fué causa del envío de la *II a los Corintios*. Según los *Actos* (20, 3), Pablo pasó «tres meses» en Grecia, es decir, en su mayor parte en Corinto, donde compuso la grandiosa epístola a los *Romanos*, y de donde partió, tal vez en la primavera del 50, para Jerusalén, con el fin de llevar la ofrenda recogida en favor de aquella iglesia pobre (*Rom.* 15, 30 s.). El viaje, que en su mayor parte fué por tierra, fué rico de entrevistas conmovenadoras con las diferentes comunidades de Macedonia y de la costa de Asia, y rico también en prevenciones del Espíritu Santo, que intentaba disponer al Apóstol para todo cuanto le esperaba en Jerusalén (*Act.* 20, 3-21, 16).

**Pablo prisionero.** En Jerusalén fué acogido con deferencia el Apóstol por la iglesia, y de un modo especial por Santiago y las otras autoridades. Pero pronto se manifestó contra él el viejo rencor. Los judíos le odiaban como a un renegado, mientras que los judiocristianos desconfiaban de él por su apostolado entre los gentiles y por su oposición a las teorías judaizantes. Con la esperanza de desvanecer tal prevención, siguiendo el consejo de Santiago, se sometió a cargar con los gastos de varios sacrificios que cuatro nazareos tenían que ofrecer por haber expirado su voto (*Act.* 21, 20-26). Los judíos, y particularmente algunos llegados de Asia como peregrinos con motivo de la fiesta de Pentecostés, aprovecharon la ocasión de tales funciones litúrgicas para acusarle de haber profanado el Templo introduciendo en él al cristiano Trofimo, que no era de raza judía (*Ibid.* 21, 27-29). Inmediatamente se suscitó un tumulto, y Pablo corrió peligro de muerte, de la cual sólo se libró gracias al tribuno de guardia de la Antonia, que acudió por creer que se trataba de un perturbador del orden. Con el permiso del tribuno Pablo explicó a la turba, desde la escalinata, su vida y su inocencia. Habiéndose enardecido más y más el tumulto, el tribuno Lísias, que temía complicaciones, porque el perseguido tenía derecho de ciudadanía romana, trató de que se le interrogara en presencia del Sanedrín (*Ibid.* 22, 30-23, 10), pero todo fué en vano; y al tener conocimiento de una conspiración que se tramaba contra él, lo envió a Cesarea, entregándolo al procurador Antonio Félix (*Ibid.* 23, 16-35), que mandó custodiarlo en el pretorio de Herodes. Tras un debate en que los judíos defendieron sus acusaciones por medio del abogado Tertulio, Félix se persuadió de la

inocencia del acusado, pero lo mantuvo durante dos años bajo vigilancia militar con la esperanza de que los enemigos del Apóstol le dieran dinero (*Ibid.* 24, 1-27). Al suceder a Félix el procurador Porcio Festo, se volvió a examinar el caso del prisionero, y para congradarse con los judíos el nuevo representante de Roma propuso que se llevase nuevamente a Pablo a Jerusalén para juzgarlo ante el Sanedrín, y el Apóstol, usando de su derecho de ciudadano romano, apeló al tribunal del César (*Ibid.* 25, 1-12).

Es muy probable que fuera en otoño del 60 cuando enviaron a Pablo a Roma. La travesía está minuciosamente descrita por Lucas con una rara precisión de terminología náutica (*Ibid.* 27, 1-28, 13). En el naufragio ocurrido junto a la isla de Malta, perdióse la nave con su cargamento, pero no sufrieron detrimento sus muchos pasajeros, según lo había predicho Pablo. El Apóstol, que durante el borrasco viaje había revelado todo su extraordinario carácter, en la primavera del 61 llegó a Roma, meta de sus aspiraciones desde hacía mucho tiempo (cf. *Act.* 19, 21; 23, 11; 27, 24; *Rom.* 1, 11, 15, 23). Allí se le permitió alojarse en una casa tomada en arriendo (*Act.* 28, 16), que no nos es dado localizar. En tales condiciones permaneció durante dos años completos, continuando, en cuanto le era posible, la obra de evangelizador, según se ve por la última noticia de los *Actos* (28, 30 s.), y por las epístolas de la cautividad (*Ef.*, *Col.*, *Fil.*, *Filem.*)

**Los últimos años. El martirio.** En el año 63 se terminó con la liberación el primer encarcelamiento de Pablo. En cuanto al martirio reina cierta uniformidad entre los historiadores, que siguiendo a Eusebio de Cesarea (*Chronicon Olimpiada* 211), lo fijan en el año 67. Es muy verosímil que el viaje a España se realizara inmediatamente después de la liberación (63-64), a la que siguió una breve estancia en Italia. Por los años 64-66 hizo Pablo un largo viaje por Oriente, llegando hasta Efeaso y Mileto (*II Tim.* 4, 20). Estuvo en Tráde (*Ibid.* 4, 13) y en la isla de Creta (*Tit.* 1, 5). Parece que fué detenido nuevamente en Nicópolis, en el Epiro (cf. *Tit.* 3, 12). Llevado a Roma, soportó allí un breve encarcelamiento muy duro, al que se hace referencia en *II Tim.* Con toda verosimilitud, fué martirizado en Tres Tabernas, según afirma una tradición antiquísima, y sepultado en la Basílica que lleva su nombre en la Vía Ostiense.

Pablo no se entrega enteramente a la acción hasta el punto de descuidar la propia ascesis

interior. En primer lugar él es un gran místico, no sólo por los carismas excepcionales que acompañan a su ministerio (cf. *Act.* 13, 10 s.; etc.; *I Cor.* 14, 18; *II Cor.* 12, 1-6, etc.), sino porque su vida es un continuo ejercicio ascético (*I Cor.* 9, 26 s.) en el desprendimiento absoluto de las cosas terrenas (cf. *Act.* 20, 33-35; *I Tes.* 2, 6-8; *II Cor.* 12, 14) para reproducir cada vez mejor el modelo divino (*I Cor.* 11, 1; *Gál.* 2, 20; 6, 14), del que se sintió como agarrado en el camino de Damasco (*Fil.* 3, 12).

En su apostolado, que él consideró como inexcusable colaboración a la obra de Dios (*I Cor.* 3, 6.9; 4, 1-2; 9, 16), Pablo obró con un gran sentido realista. Se propuso hacerse todo para todos (*Ibid.* 9, 22); supo acomodar con habilidad sus enseñanzas a la mentalidad y a las necesidades de los oyentes y de los lectores, y esto lo hizo siempre con ardor y con una profunda convicción, de suerte que a un lector superficial podrá parecerle estar siempre tropezándose con el elemento fundamental de la doctrina paulina; pero eso conviene no olvidar nunca el ardor oratorio del Apóstol y el motivo concreto que le impulsaba a insistir más en un argumento que en otro. Ante un auditorio compuesto de judíos, Pablo predicará a Cristo fundándose en citas y referencias escriturísticas (cf. *Act.* 13, 16-41; 17, 10 s.; 24, 14; 28, 17-29), mientras que en asambleas paganas recurrirá a argumentos de un género totalmente diferente (*Ibid.* 14, 15-18; 17, 22-31). Eso mismo notamos en las epístolas. Siempre revela una originalidad de expresión, en el modo de concatenar los argumentos, en la manera tajante de afirmar una cosa, etc.; pero no hay que confundir tales características personales de forma con una supuesta particularidad doctrinal. Es indudable que ninguno de los escritores del Nuevo Testamento desarrolla con la profundidad y competencia de San Pablo ciertos temas, como el de la actitud del cristiano frente a la ley mosaica, el de la justificación, el del pecado original, el de la íntima unión entre Cristo y los fieles, el de la Iglesia, etc.; pero si se examinan los diferentes elementos no es difícil notar su perfecta coincidencia con alusiones y afirmaciones, a veces brevísimas, de los cuatro Evangelios.

Con toda exactitud puede decirse de San Pablo que es el repetidor y comentador de las enseñanzas de Jesús.

La catequesis paulina es eminentemente cristológica, como la de San Juan; pero no carece de elementos trinitarios, pues su evangelio

de Cristo considera principalmente la relación de Éste con el Padre, como único Mediador y Redentor. Hállese una clara fórmula trinitaria en la terminación de la *II Cor.* (13, 13); pero también en otros lugares (cf. *Rom.* 8, 9-11; 14-17; 15, 15 s.; *I Cor.* 6, 11; 12, 4-6; *II Cor.* 3, 3; *Gál.* 4, 6; *Ef.* 1, 3-4; *Tit.* 3, 4-6), reaparece frecuentemente este elemento verdaderamente nuevo respecto del Antiguo Testamento. Al describir la actividad del Hijo de Dios insiste Pablo de un modo especial en su obra redentora, haciendo resaltar su carácter universalista respecto de hebreos y gentiles (cf. *Ef.* 3, 8 s.).

El principio fundamental de la doctrina de Pablo es la idea de «Cristo Redentor», que vive en la persona de los creyentes. Para él la novedad del cristianismo es el *misterio de Dios*, *Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (*Col.* 2, 2 s.). Cristo, que ya fué principio de todas las cosas en la creación (*Ibid.* 1, 16), centra y recapitula todo en sí mismo, como principio de la elevación a un orden sobrenatural (*Ef.* 1, 10); como Redentor paga con creces el mal causado por el pecado de Adán, ofreciéndonos la vida de la Gracia (*Rom.* 5, 12-21), haciendo que en el reino del pecado y de la ley mosaica se compenetrase el dominio de la Gracia mediante la realidad inefable del Cuerpo Místico. Y el centro de todo es Cristo, único y eterno sacerdote y único Mediador entre Dios y los hombres (cf. *Heb.* 2, 17; 4, 14; 5, 5, etc.; *I Tim.* 2, 5).

Para convertirse en miembro activo de ese maravilloso organismo es un elemento indispensable la *fe*, entendida como adhesión total, de todo el hombre, a Cristo y a su doctrina (*Rom.*; *Gál.*). El bautismo es presentado como rito de iniciación. La Eucaristía, que alimenta y da crecimiento a la vida sobrenatural, es considerada por Pablo como un sacramento que une íntimamente con Cristo víctima (*I Cor.* 11, 26). El concepto de esta íntima unión figura constantemente a manera de estribillo en las epístolas paulinas. Recuérdese su fórmula favorita *«en Cristo»* y en las acrobacias a que somete la flexibilidad de la lengua griega para recalcar la intimidad de la unión. La vida en la gloria la concibe San Pablo como simple manifestación e intensificación de la vida *escondida con Cristo en Dios* (*Col.* 3, 3).

Como alma vivificante de esta unión es presentado frecuentemente el Espíritu Santo (cf. *I Cor.* 6, 19; *Rom.* 8, 2.11; *II Tim.* 1, 14). A Él se atribuyen la revelación de los misterios

divinos (*I Cor.* 2, 10) y los carismas (*Ibid.* 12, 4). El fiel debe considerarse como templo del Espíritu Santo (*Ibid.* 6, 19). Alguna vez se atribuyen a Cristo las mismas prerrogativas, lo cual se explica en cuanto Cristo está en disposición de comunicar la plenitud del Espíritu Santo (*Ibid.* 15, 14). Prácticamente la santificación es atribuida al Espíritu Santo, enviado por el Hijo de Dios.

La Iglesia (cf. especialmente *Ef.* y *Heb.*) es presentada como esposa de Cristo, como cuerpo constantemente alimentado en su vida sobrenatural por la Cabeza, que es Cristo.

La idea cristocéntrica de su teología sigue dominando incluso en la ética fragmentaria de Pablo, que gusta de hablar de «muerte» y de «resurrección» (*Rom.* 6, 4,6.11; *Col.* 2, 20-3, 8), de la necesidad de «despojarse» de la antigua personalidad (= Adán) para «revestirse» de la nueva (= Cristo; cf. *Rom.* 13, 14; *Ef.* 4, 20-24; *Col.* 3, 9-11) y de repudiar las obras de la carne para seguir los impulsos del Espíritu, que habita en el corazón de los fieles (*Gál.* 5, 16-26; *Rom.* 8, 4-10). Con un gran sentido práctico desciende también a casos concretos, como a las relaciones entre miembros de una misma familia o de una comunidad cristiana, y a las relaciones con las autoridades paganas. Sus consejos llevan siempre la impronta del respeto por la autoridad, de la que tiene un elevadísimo concepto, considerándola como participación de la divina soberanía (*Rom.* 13, 1-7; *I Tim.* 2, 2; *Tit.* 3, 1).

La misma doctrina escatológica está dominada por la idea de la íntima unión entre los fieles y Cristo; cf. la estrecha relación entre la resurrección final de los justos y la de Cristo, ya realizada (*Rom.* 4, 25; *I Cor.* 15, 12 s.); en ella predomina siempre la figura de Cristo, que termina su obra entregando el reino a Dios Padre (*Ibid.* 15, 24-28).

[A. P.]

**BIBL.** — J. HOLZNER, *S. Pablo. Heraldo de Cristo*, tr. esp. Barcelona 1956; G. RICCIOTTI, *S. Pablo Apóstol. Biografía*, tr. esp., Madrid 1950; A. PENNA, *S. Paolo*, 2 ed., Alba 1951; F. PRAT, *La teología de San Pablo*, 2 vols., tr. esp. México 1947; J. M. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid 1946; L. TONDELLI, *Il pensiero di S. Paolo*, 2 ed., Torino 1948; J. BONSIRVEN, *Il vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, París 1951; J. GONZÁLEZ RUTZ, *Cartas de su cautividad*, Roma-Madrid 1956; G. PALOMERO DÍAZ, *Los viajes apóstólicos de S. Pablo*, en *EstB* (1934), pp. 195-213; J. M. BOVER, *Las crisis espirituales en S. Pablo*, en *EstB* (1950), número 3; R. RÁBANOS, *La vocación misionera de S. Pablo*, en *CB* (1944), número 2).

**PABLO (Actos de).** — v. *Apócrifos*.

**PABLO (Apocalipsis de).** — v. *Apócrifos*.

**PACTO (berith).** — v. *Alianza*.

**PADRE.** — El término significa generador, conservador, educador amoroso y firme, entregado de lleno al verdadero bien de su prole. Por lo mismo forma parte de la terminología religiosa de todos los tiempos y de todos los países (Egipto, Asiria-Babilonia, pueblos primitivos).

**I. Antiguo Testamento.** En la antigua economía, el pacto de Dios se estableció en primer lugar con la nación, y sólo de un modo secundario con los individuos en particular... 1. De Israel en cuanto nación, Dios mismo se proclama Padre: «Mi hijo, mi primogénito es Israel» (*Ex.* 4, 22); «Cuando Israel era niño, lo amé tanto, que llamé desde Egipto a mi hijo... Yo soy quien enseñé a Efraim a andar, lo tomé en mis brazos... Lo acerqué a mis mejillas como se hace con una criatura, me incliné para darle de comer» (*Os.* 11, 1-4). Dios engendró a Israel (*Dt.* 32, 6), lo sostuvo como a un hijo pequeño, durante el éxodo (*Ibid.* 1, 31), pero no omitió el darle la necesaria corrección (*Ibid.* 8, 5). Por eso Israel se dirige frecuentemente a Dios como a su Padre. «Tú eres nuestro Padre! Abraham no sabe quiénes somos, Israel no nos reconoce, pero tú, Señor, eres Nuestro Padre... Nosotros somos barro, tú el que nos formas, y nosotros todos obra de tus manos» (*Is.* 63, 16; 64, 8; cf. *Jer.* 3, 4,19; *Sab.* 2, 16; *Eclo.* 23, 1). 2. Que el israelita personalmente llame a Dios su Padre es cosa bastante menos frecuente. Recuérdese, no obstante, el uso frecuente, incluso en épocas muy remotas, de nombres teofóricos con el componente «Padre», como Abísu («mi Padre [= Dios] es salvación»), Absalón («el Padre es paz»), Abijah («mi Padre es Yavé»), Eliab («mi Dios es Padre»), etc. Pero las expresiones más explícitas son de los últimos siglos prechristianos: «Señor, tú eres mi Padre» (*Eclo.* 51, 10); los impíos dicen del justo que «se jacta de tener a Dios por Padre» (*Sab.* 2, 16 s. cf. 5, 5). Se dice incluso, por otra parte que Dios prometió hacer de padre de un modo muy especial para con los descendientes de la línea davidica (*II Sam.* 7, 14; *Salmo* 89, 27).

**II. Nuevo Testamento.** 1. Es única la paternidad de Dios respecto de Jesús, Verbo de Dios encarnado: la Persona del Verbo, que toma en el tiempo la humana naturaleza naciendo de mujer, fué engendrada *ab aeterno* por el Padre. Nunca dice Jesús «Padre nuestro», sino «Padre mío» (*Jn.* 5, 17 s.; *Mt.* 26, 29,39, etc.); y en los escritos apóstólicos hay

una larga serie de textos en los que se habla de Dios como de «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (*Rom.* 15, 6; *II Cor.* 1, 3; *I Pe.* 1, 3, etc.), y otra serie en la que la palabra Padre es término trinitario correlativo de Hijo (*I Jn.* 1, 32 s.; *I Pe.* 1, 2, etc.; cf. también *Mt.* 28, 19). 2. «Padre nuestro que estás en los cielos» aparece en el judaísmo de la época de Cristo (refiriéndose exclusivamente a Israel), pero Jesús hizo de este concepto el centro de su doctrina, extendiéndolo a toda la humanidad (*Mt.* 5, 45). Era la inmediata consecuencia de la encarnación y de la redención: si cada uno de los redimidos forma con Cristo una unidad real mística, como la que se da entre la cabeza y los miembros (*Ef.* 1, 22 s.), entre la vid y los sarmientos (*Jn.* 15, 1-8), todos los redimidos, cualquiera que sea la raza a que pertenezcan, se convierten en hijos adoptivos de Dios (*Rom.* 8, 15 ss.), «partícipes de la divina naturaleza» (*II Pe.* 1, 3 s.). Con eso, el que es de Cristo no tiene ya por qué afanarse por la comida y el vestido, teniendo como tiene un Padre en el cielo (*Mt.* 6, 26-34); podrá pedirlo con confianza a un tal Padre (*Mt.* 7, 11), seguro de que el Padre le ama (*Jn.* 16, 26 s.), ya que ejerce su providencia incluso sobre cada uno de los cabellos de su cabeza (*Mt.* 10, 29 s.). Con la misma frecuencia se inculca esta doctrina en los escritos apostólicos (*I Tes.* 1, 3; 3, 11.13; *II Cor.* 1, 2; *Gál.* 1, 3.4; 4.5 s.; *Rom.* 1, 7; 8, 15 s.; *I Pe.* 1, 17, etc.). Por aquí ha aprendido el cristiano a hablar de Dios como del «Padre» sin otra determinación (*Sant.* 1, 27; 3, 9; *I Jn.* 2, 15 s.; 3, 1; *II Jn.* 4; *Jue.* 1, etcétera). 3. De esta realidad fluyen múltiples deberes para los «hijos del Padre celestial»: cumplir su voluntad (*Mt.* 7, 21), celar su honor y cooperar a la realización de sus designios sobre la tierra, amar y perdonar a los hermanos, porque también ellos son hijos del mismo Padre (*Mt.* 6, 9-12).

[G. B.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, en *RB.* 1908, p. 481-99; ibid., *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París, 1931, pp. 459-63; P. HEINRICH, *Teología del V. T.*, Torino 1950, pp. 103-107; J. BONSIRVEN, *Teología del N. T.*, ibid. 1952, pp. 33-35, 95-103, 166-95.

#### PALABRA DE DIOS. — v. Logos.

PALESTINA. — Región asiática que limita al norte con el Nahr el-Kasimije y con las faldas del monte Hermón; al este con el desierto siriourábigo; al sur con el río Arón, la orilla meridional del mar Muerto, Cades y Wadi el 'Aris, y al oeste con el mar Me-

diterráneo. Su longitud máxima es de 300 kilómetros, por 90 de latitud máxima, y su superficie total 25.124 kilómetros (tiene Sicilia 25.738 kilómetros y Cerdeña 24.090). Son múltiples las denominaciones con que se ha conocido: las egipcias H'rw (por los habitantes jorreos), Retnw hijt y Dahi; la egipcia académica y hebrea «tierra de Canáán»; la académico-bíblica «tierra de Amurru»; las bíblicas «tierra de Israel», «tierra de los hebreos», «la Tierra», la «Tierra Santa»; las posibles «Síria-Palestina», «Judea». La que ha prevalecido, «Palestina», fué transmitida por los griegos y procede de los filisteos, que se instalaron en la zona costera en el siglo xii.

I. *Geografía física.* A) *Morfología.* Palestina en la era paleozoica estaba unida a Siria, Arabia y África, y en la mesozoica (período cretáceo), quedó cubierta por el mar, a lo cual se deben los sedimentos calcáreos cenomano, turonense y senonense, constitutivos de las superficies palestinotransjordánica. La gran meseta que se extendía desde el África septentrional hasta el desierto siriourábigo, y que se formó al retirarse el mar cretáceo, y nuevamente fué en parte invadida por el mar eocénico (cf. los sedimentos eocénicos de Galilea y Samaria), sufrió en la era cenozoica profundas transformaciones que determinaron sinuosidades terrestres en dirección suroeste a noreste o sursureste o norte-nordeste (1.ª fase orogenética), fracturas en dirección sur a norte (2.ª fase) y en dirección suroeste a noreste, con la formación de la llanura de Esdrelón (3.ª fase). Las modificaciones más importantes se efectuaron en el principio de la era neozoica o cuaternaria: la formación de la cuenca del Jordán, que se extendía desde el monte Amano hasta el África oriental, por los valles del Orontes, Nahr Litaní, Jordán, el Áraba, golfo Elefántico y mar Rojo; y el hundimiento en el mar Mediterráneo de la parte occidental de la meseta. Estos dos fenómenos redujeron la meseta a núcleo montañoso constituido por el Líbano, los montes de Galilea, de Samaria y de Judea. La zona costera se ha debido al creciente retroceso del mar, a la elevación de la tierra y a los aluviones fluviales y marinos. La gran meseta conservó su fisonomía en la Palestina transjordánica, cuyas modificaciones se redujeron a las que fueron causadas por las erupciones volcánicas con el epicentro en el Jolán y en el Haurán, a los cuales se deben los sedimentos de lava y de basalto de la región este del lago de Genesaret y las fuentes termales ricas en tales minerales y de azufre por toda la cuenca del Jordán.

B). *Clima.* Estando situada Palestina en zona subtropical, no hay en ella más que dos estaciones: la del invierno, lluviosa (nov.-abril) y la del verano, seca (mayo-oct.) (*Gén.* 8, 22; *Salmo* 74, 17; *Zac.* 14, 8). En cuanto a la temperatura, como ésta depende de la posición geográfica, de la proximidad al mar y al desierto y de la altura, se dan en ella tres zonas: la costera (38,5°; 3,5°), la región montañosa (36,4°; 1,7°); Gor del Jordán (43,6°, 3,6°). La diferencia media entre el día y la noche es de 10-12 grados (*Gén.* 31, 40; *Jer.* 36, 40). En el verano predominan los vientos secos del noreste; en invierno, los lluviosos del oeste (*1 Re.* 18, 44 s.; *Le.* 12, 54). En el período de transición, los vientos del este, provenientes del desierto, secos y tormentosos (*ruah qādīm*) *Ez.* 17, 10; *Jn.* 4, 8; *Jer.* 18, 17; *Job.* 1, 19; *Gén.* 41, 6; *Ez.* 14, 21; *Jer.* 4, 11; 13, 24; *Ez.* 19, 12; *Os.* 13, 15). Son raros los vientos invernales del norte, portadores de frío y de hielo (*Eclo.* 43, 20; *Job.* 37, 9; *Prov.* 25, 23) y los vientos cálidos y desecantes del sur (*Le.* 12, 55; *Job.* 37, 17). Las lluvias se concentran en la estación de invierno con carácter regional y con densidad decreciente de norte a sur y de oeste a este. Aparecen distribuidas en tres períodos: lluvia precoz (*īrōh* o *mōreh*) en los meses de octubre y noviembre, en la semientera; lluvia estacional (*gešāmīn*) en los meses de diciembre, enero y febrero; y en fin, la lluvia tardía (*malqōs*) en los meses de marzo y abril, tiempo de la madurez de las meses (*Dt.* 11, 14; *Sant.* 5, 7; *Lev.* 26, 3 ss.; *Dt.* 28, 12; *Jl.* 2, 23; *Sal.* 84, 7; *Esd.* 10, 9-13; *Am.* 4, 7). Es rara e irregular la nieve, precisamente en el mes de enero (*II Sam.* 23, 20; *I Mac.* 13, 22; *Prov.* 31, 21; *Is.* 55, 10). Lo que es más frecuente es el granizo (*Is.* 28, 2; 30, 30; 32, 19; *Ag.* 2, 17; *Sal.* 18, 13, 78, 47-48; *Job.* 38, 22). Es un verdadero beneficio el rocío sobre los montes, durante el verano y, sobre todo, en el mes de octubre («rocío del cielo»: *Gén.* 27, 28; *Dt.* 33, 13-28; *Zac.* 8, 12).

II. *Flora y fauna.* Son fertilísimos: el ligero sedimento de *humus* de la zona montañosa, protegida con terrazas contra los arrastres fluviales y regada artificialmente; la tierra de aluvión de la zona marítima y la volcánica del este del Tabor en el Basán y en el Haurán. Entre los frutos de Palestina (*Dt.* 8, 8; *Jl.* 1, 10, s.), abundan el trigo y la cebada; la oliva, la higuera y la vid (*Jue.* 9, 8-13; *Mc.* 4, 4; *I Re.* 5, 5; *Zac.* 3, 10); el granado (*Núm.* 13, 23; 20, 5; *Jl.* 1, 17; *Ag.* 2, 20; *Cant.* 6, 11; 7, 13; 8, 2; diecisiete nombres de lo-

calidades con el componente «granado»); el sicómoro (*I Par.* 27, 28; *Am.* 7, 14; *Le.* 19, 4); la palmera (Jericó, «ciudad de las palmas»; *Dt.* 34, 3; *Jue.* 1, 16; 3, 13; *II Par.* 28, 15; *Cant.* 7, 8; *Jn.* 12, 13). Entre los mamíferos domésticos, el asno está muy extendido y es de uso habitual; el mulo es el animal de carga de la montaña; el camello lo emplean sobre todo los beduinos del sur y del este. El carnero y la cabra son criados en todo el país. Los mamíferos silvestres están representados en el jabalí (*hansi*). El ciervo y el león han desaparecido (*Jue.* 14, 5; *I Sam.* 17, 34; *II Sam.* 23, 20). Abundan las hienas y los chacales; el oso se halla en el Antilibano y está llamado a desaparecer del Hermón. La riqueza de las aves, casi todas emigrantes, se explica por el hecho de que Palestina está situada en el paso de las emigraciones y ofrece una estancia confortable a las aves del norte durante el verano y a las del sur durante el invierno.

III. *Geografía histórica.* A) Zona costera. El litoral desde Beirut hasta el Carmelo está recortado con puertos naturales protegidos por promontorios (*krāš*). En cambio, desde el Carmelo es uniforme y está sembrado de escollos peligrosos para la navegación: los puertos son artificiales. La llanura del litoral, estrecha (3 kms.), en la parte fenicia, a causa de los montes que avanzan hasta el mar (*Rāš el-Abjad* y *Rāš en Naqera* = Escalera de Tíro; *I Mac.* 11, 59), se ensancha hasta unirse con la llanura de Esdrelón, y después del Carmelo alcanza una anchura de 20 km., formando primero la llanura de Sarón (*Is.* 35, 2; 65, 10; 33, 9) y luego la de los filisteos. Los ríos, sólo en el último tramo perennes, son el Nahr el Kāsimijje, que forma el límite septentrional de Palestina; el Nahr el Mukatta (el Cisón bíblico), que vierte en el mar las aguas de la llanura de Esdrelón (*Jue.* 5, 21; *I Re.* 18, 40); el Nahr ez-Zerka, que desemboca en el mar, al norte de Cesarea; el Nahr Iskanderūne, que nace en Nabulus; Nahr el Augia; Nahr Rubin; Nahr Sukret; Wadi Gaza; Wadi el'Ariš, «Torrente de Egipto» (*Núm.* 34, 5; *Jos.* 15, 4; *I Re.* 8, 65). Las principales ciudades, aparte las fenicias Beirut, Saídā (Sidón), Sūr (Tiro), Acre (Akko), son Tell el Burg (Dor; *I Mac.* 15, 11), Qaisarije (Cesarea marítima), *Rāš el'Ain* (Antipatris; *Act.* 23, 31), Ludd (Lida; *Act.* 9, 32-38), Jaffa (Joppe; *II Par.* 2, 15; *Esd.* 3, 7; *Jon.* 1, 3; *Act.* 9, 36; 10, 5; 11, 12) Jebna (Jamina, Jabneel; *I Mac.* 5, 28; 10, 69; 15, 40). La Pentápolis filista comprende: Ghazzeh

(Gaza; *Jue.* 15-16; *Act.* 8, 26), Khirbet 'Asqalān (Ascalón; *Am.* 1, 8; *Sof.* 2, 4; *Zac.* 9, 5), Esdúd (Asdod; *I Sam.* 5; *Neh.* 4, 1; 13, 24; Azoto; *Act.* 8, 40), Tell 'Araq el Menšíje (Gat, Get; *I Sam.* 17, 4.23; *II Sam.* 15, 18; 18, 2), 'Agir (Acarón, Ekrón; *II Re.* 1, 1-16).

B) *Zona montañosa central.* Es una verdadera divisoria de aguas que se precipita desde una altura media de 900 m. en una extensión de 25 kilómetros por la vertiente oriental, y está surcada por valles barrancos, profundos y pelados que constituyen el desierto de Judá. En cambio, en la vertiente occidental va descendiendo gradualmente y está surcada por numerosos valles que en la zona costera confluyen en los ríos. Tuvo una población más densa en la antigüedad, y los actuales centros habitados se hallan diseminados junto a las numerosas vías de comunicación que entrecortan la región.

Al lado del camino central de la montaña (Hebrón - Beisán) se hallan, comenzando por el sur: Rāmet el Hall (Mambre: *Gén.* 13-14; 18), Khirbet et Tubéka (Béth Súr; *II Par.* 11, 7; *I Mac.* 4, 60), Belén (v.), Jerusalén (v.), monte Scopos (Nob: *I Sam.* 21 ss.; *Is.* 10, 32), a la izquierda Sa'af (Gebim: *Is.* 10, 31), a la derecha Tell el Fúl (Gueba de Benjamín o de Saúl: *Jue.* 19-20; *I Sam.* 13, 14; *I Re.* 15, 22), Er Rám (Ramu: *I Re.* 15, 17-22; *Is.* 10, 29), Tell el Nasbe (Masfa: *I Sam.* 7; *I Re.* 15, 17-22 o Atarot), Beitín (Bétil: *Gén.* 12-13; 28; *Jue.* 1, 22, etc.), Tell (Hai: *Jos.* 7-8); Ain Sinja (?) al este de Scilún (Silo: v.) el Lubban (Lebona: *Jue.* 21, 19).

Junto al camino de Jerusalén a Jericó (cf. *Lc.* 10, 30-37), se halla Kefr et-Túr (Beifage; *Mc.* 11, 1), el Azarije (Betania: *Jn.* 11, 1-18; *Lc.* 10, 38; 19, 29; 24, 50; 12, 1). Por el camino de Jerusalén a Engaddi se tropieza, desviándose a Belén, con Gebel Furédis (Herodión; Fl. Josefo; *Ant.* XVII, 8, 3; *Bell.* I, 33, 9), Khirbet Tekú'a (Tecua, patria del profeta Amós; *II Sam.* 14, 2; *II Par.* 11, 6), 'Ain Gidi (Engaddi: *I Sam.* 24, 1; *Cant.* 1, 14; 4, 13; *Ez.* 47, 10; *Eclo.* 24, 13 ss.).

En el camino de Jerusalén a Efraím se encuentra Anata (Anatot: *Jer.* 1, 1; 11, 21; 36, 2-15), Geba' (Gueba de Benjamín), paso del W. Sumenit (Roca de Boeṣe y Sene: *I Sam.* 14), Mijmas (*I Sam.* 13 ss.; *Is.* 10, 28 ss.) el Teijibe (Efraim: *Jn.* 11, 5; Ofra, *Jos.* 18, 23).

En el camino de Jerusalén a Lida, en el trazado antiguo que se ramifica hacia Tell el Fúl, se hallan Béth 'Ur el Fóqa (Betorón inferior, 400 ms.), Yalo (Gabaón); y si se sigue

otro trazado se encuentran Nebi Samwil (*I Re.* 3, 4), El Qubeibe, Khirbet Keffire (Cafirá: *Jos.* 9, 17), Gabaón. El trazado moderno para el Wadi Hanina y el Wadi 'Alí cruza por Lifta (Neftoá: *Jos.* 15, 9; 18, 15), deja a la izquierda Ain Karim (lugar que la tradición señala como el del nacimiento de San Juan Bautista), Abú Goṣ (Quiriat-Jearim: *Jos.* 9, 17; *I Sam.* 6 ss.) Sáris (Sores: *Jos.* 15, 59 LXX), el Hatrún (aldea del buen ladrón!), Amwás (v. *Emáus*).

C) *Sefela* (de šafal: estar bajo). Es la región de las colinas (200-300 m.), interpuesta entre los montes de Judea y la llanura del litoral, entrecortada por valles, las más de las veces estrechos, ricos de olivares y de trigo, de muy grande importancia estratégica e histórica por ser camino de acceso a Judea.

El valle de Gabaón es famoso por la victoria de Josué (*Jos.* 10) y la invasión de los filisteos (*I Sam.* 13 ss.; *I Par.* 14, 16) y está bajo el dominio de la ciudad de Guezer, siempre muy disputada (Cartas de El Amarna 292, 300; *Jos.* 12, 12; *II Sam.* 5, 25; *I Re.* 9, 17, 15, 27). El Wadi es-Sarár (valle de Sorec: *Jue.* 16, 4) es el acceso más rápido a Jerusalén desde las ciudades filisteas Ecrón y Asdod, y está dominado por la ciudad de Tell er Rumeileh (Bet Semes), Sora, Eswa (Estaol) y Khirbet Tibna (Timna: *Jue.* 13, 16). El Wadi es-Sant (valle de Elah: *I Sam.* 17, 19) está formado por la confluencia de los Wadi el Gindi y Wadi es-Sur con Kh. Suweike (Soco: *I Sam.* 17, 1-3), Teller Zakarija (Azeca: *I Sam.* 17, 1-13; en el Wadi es-Sur se hallan Khirbet 'Idlē-Ma (Odulam: *I Sam.* 22, 1) y H. Qila (Queila: *II Sam.* 23, 1-8.10.13). El Wadi Afrang, camino directo de Ascalón y Asdod por Hebrón, está protegido por Tell Sandahan-na (Maresa) y Beit Gibrin (Eleuterópolis). El valle paralelo al sur está dominado por Tell ed-Duweir (Laquís), y finalmente el Wadi el-Hesi comprende Tell el Hesi (Eglón).

D) *Samaria.* Está naturalmente separada de Judea por una línea que pasa por Nahr el 'Augia, W. Dér, Ballút, W. Nimir, Tell el 'Asur, W. Sámije, llanura de Esdrelón, montes de Géliboe y Carmelo.

El sistema de montañas de Judea se orienta hacia el noreste desde Tell el 'Asur (1011 metros), hasta Tuwanik (868); luego se dirige hacia el oeste hasta Garizim (868), y de aquí al noreste a través de Ebal (938), Rāš Ibzig (733), y al final se bifurca hacia el noreste con los montes Géliboe y hacia el noroeste con el monte Carmelo. Otros dos sistemas menores se extienden el uno por el noreste y el

otro paralelamente al Jordán. Estos montes, que van decreciendo lentamente en la llanura occidental, están separados por profundos valles, ricos en agua y que en los más de los casos confluyen en los ríos de la región (Nahr el 'Augia, Nahr Iskandernne, Nahr el Mufgir, Nahr ez-Zerqa, Wadi el Maghara). Héllan se hallan varias llanuras: Sahel Arrabe (10 x 3 km.), Merg el Garad (4 x 2 km.), el Mahna (9 x 2 kilómetros).

Por el camino central de la montaña, siguiendo de Judea, se encuentran: Tell Balata (*Siquem*; v.), Sebastije (Samaria; v.), Tell Dôtan (Dotain: *Gén.* 37, 14-17; *II Re.* 6, 13 ss.). Otro camino procedente de Beisan pasaba por Khrbet Ibzig (Bezec: *I Sam.* 11, 8); de Tell Balata (Siquem), pasando por Wadi Nabulus, iba a Cesarea de Palestina; otro, pasando por Wadi Qana iba a Jaffa (Joppe); y un tercero, pasando por Khrbet Fasâ'il iba a Jericó. El «camino del mar», procedente de Tell el Mutesselin y pasando por Wadi 'Ara, Tell el Asawir y Tell er-Raš el Ain hasta llegar a Jaffa.

E) *Llanura de Esdrelón*. Es centro y cuna del comercio y de la estrategia oriental, rica en aguas y fértil en su terreno de origen volcánico. Al lado del Carmelo tiene las localidades de Haritije (Jaroset Goim: *Jue.* 4, 2.13.16), Tell Qâimûm (Jacucam: *Jos.* 12, 11; catálogo de Tutmosis III), Tell Mutesselim (Maggeddo), Tell Ta'annek (Tanac; *I Re.* 4, 12; catálogo de Tutmosis III), Genin ('Engannim). Al este se hallan: Zer'in (Jezrael: *I Sam.* 29, 1; *I Re.* 9-10), Tell el Hosn (Betsan, Escitópolis), Solem (Sunam: *Cant.* 7, 1; *I Re.* 1, 3; *II Re.* 4, 8-36; *Cat.* de Tutmosis III; El Amarna 1, 250), Neim (Naim: *Lc.* 7, 11), Endor (*Sal.* 83, 10; *I Sam.* 28, 7). Entre Nazaret y el Haritije se encuentran: Béth Lahm (Belén de Galilea: *Jos.* 19, 15; *Jue.* 12, 8), Seih Abreik (Beth She'arim: Besara).

F) *Galilea* (v.). Tiene por límite al norte el Nahr el Kasimijje, al sur la llanura de Esdrelón y al este el Jordán. Es rica en caminos y en aguas. Orográficamente está unida con el Líbano. En su parte superior tiene montes que alcanzan la altura de 1.200 m. (G. Germak) y van decreciendo lentamente hacia el Mediterráneo; en cambio, en la parte inferior era antiguamente una llanura elevada a unos 40 m. con muchas depresiones lacustres: Sahl el Bâtiñ (14 x 3 km.), Sahl Tûran, Genesaret (5 x 2 km.). Los montes principales son: Gebel Tûran (541 m.), Gebel el-Sih (noroeste de Nazaret, 560 mts.), Gebel el-Tôr (Tabor), Gebel Dahi (Hermón menor:

*Sal.* 42, 7; 515 m.), con los dos lagos de Hule y de Genesaret (v.).

Las localidades de la Galilea inferior son: en Nasîra (*Nazaret*; v.), Saffûrije (Seforis), Khrbet Gefat (Totapata), Khrbet Irbid (Arbel), Khrbet Qâñâ. Junto al lago de Genesaret se hallan: Mejdel (Tajuea, Magdala), el Hâmmâ (Jamat *Jos.* 19, 35; Ammathus), Tabarija (Tiberiades), Tell Hûm (*Cafarnaum*; v.), Khrbet Kerâzéh (Corazain). En la Galilea superior: Meirón (Meron: *Jos.* 11, 5, 7), el Gîs (Guiscala), Tell Waqqas (Jasor: *Jos.* 11, 1; 10 ss.).

G) *Cuenca del Jordán* (v. *Jordán y mar Muerto*).

H) *El 'Arabah*. Es la continuación de la cuenca del Jordán desde el mar Muerto hasta el golfo Elanítico, con 180 m. de longitud por 9-20 de latitud y que va elevándose gradualmente hasta 250 m. Es una gran llanura calcárea y arenosa, sin agua ni vegetación, rodeada de altos montes al oeste y al este (Gebel sera', 1.600 m.). Tuvo una gran importancia histórica, porque fué el camino de tránsito del comercio de la Palestina al golfo Elanítico y a Osir (*I Re.* 9, 26; 10, 11; 22, 49) y centro minero principalmente en Fénán (Punon: *Gén.* 36, 41; *Núm.* 33, 42) y en es-Shôbâl en el Wadi el Mene'lîje. El centro de la región, ocupada por los edomitas y luego por los árabes nabateos, era Petra (ha-sela'; *II Re.* 14, 17). En el golfo Elanítico se encuentra Tell el Heleféh (Elat y Asiongaber, pueblos construidos por reyes israelitas).

I) *Región transjordánica*. Alta llanura surcada por profundos valles de los ríos Sher'at y Menâdire (Yarmuc) y Nahr ez-Zerqa (Yaboc), que limita al este con el desierto siriárabigo, al norte con las estribaciones del Hermón hasta Damasco, al sur con el Wadi el Hesâ y al oeste con el Jordán y con el mar Muerto. Es divisible en tres partes:

1) La región septentrional, desde el Hermón hasta el Yarmuc, comprende: el Jolán (Gaulanítide), el Basán (Batanea), el Hûrân (Auranítide) hacia el oeste, la región volcánica Gebel ed Druz (antiguo Selmón: *Sal.* 68, 15), el Legiá (Traconítide) y la fértil llanura occidental En Nukra. Las pocas localidades que permanecieron después de la invasión arábiga (636 desp. de J. C.) y el terremoto (746 desp. de J. C.) son: junto a las fuentes del Jordán, Banjas (*Cesarea de Filipo*; v.), Tell el Kâdi (Dan - Lais: *Jue.* 18, 27-31; *I Re.* 13, 29; 15, 20); en el Jolán et-Tell (*Bersaida o Julia*; v.), Kursi (Gergesa: *Mt.* 8, 28), Kal'at el Hosn (Hippos), Kefar Semah

(Samâh), el Hammî (Emmatha, fuentes termales), Fiq (Afec: *I Re.* 20, 26-30; *II Re.* 13, 17), Hisfin (Casfor: *I Mac.* 5, 26); en el Basán, Tell 'Aṣtarah (Astarot: *Jos.* 9, 10; 12, 4, etcétera. Catál. de Tutmosis III); en el Haurán, Buṣra-Eski Shâm (Bostra, Bozrah), el Quanawat (Cantha).

2) El Galad (hoy Aglun el Bolqa), entre el Yarmuc y el Wadi Hesban, es una meseta que se eleva hacia el Jordán, con una serie de montañas que se dirige hacia el sur-suroeste y que alcanza la altura de 1261 metros (Umm y Dereg) y es interrumpida por el profundísimo valle del Jaboc: sigue hacia el sur hasta Nebi Osa junto a es Salt (795 metros), y de aquí se dirige por el este-sudeste hacia 'Ammân (Gebel 'Amman, 1052 m.). Abundan sobremanera las fuentes y los ríos; está poblada de espesos bosques (*II Sam.* 18, 6) y cuenta con abundantes pastos para los rebaños (*Cant.* 4, 1; *Núm.* 32, 1); en los valles abundan los olivares y las viñas; en los campos el trigo. Eran célebres los bálsamos y los ungüentos (*Gén.* 37, 25; *Jer.* 8, 22; 46; 11). Principales localidades: Umm Qeis (Gadara), Tell Abil (Abila), Tell Ramith (Ramot Galad: *I Re.* 4, 13; *II Re.* 8, 28-9, 16), Khirbet el Fahil (Pella), Tell Abu Kharaz (Jabes Galad: *I Sam.* 11, 1-10; 31, 11-13), Khirbet el Istib (Tisbe: *I Re.* 17, 1), H. Mahne (Majanaím: *II Sam.* 2, 8, Geraš (Gerasa), 'Amman (Rabbat 'Amman: *II Sam.* 11-12; Filadelfia).

3) Moab. Meseta ondulada, entre el Wadi Hesban y el Wadi Hesa, árida a causa de la escasez de fuentes y porque sus numerosos ríos corren por valles profundos y barrancosos. La altura media del Moab septentrional es de 700-800 m.; la del Moab meridional de 1000 metros. La sierra de los Abarim tiene su más alta cumbre en el pico de Neba (Nebo: *Núm.* 27, 12; *Dt.* 3, 27; 34, 1) y Râs Siâgâ (Fisga, Fasga, *Núm.* 21, 20; 23, 14-25; *Dt.* 3, 27). Moab, hoy nómada, en la antigüedad tenía numerosas ciudades: en el valle del Jordán, Kh. Kefrin (Abel ha-Sittim: *Núm.* 25, 1; 34-36; *Jos.* 2, 1), Tel el Chassul, Tell el 'Azeimeh (Bet Jesimot: *Núm.* 33, 49; *Jos.* 12, 3; 13, 20); en el camino Ammon-Armón, Hesbán (Hesebón: *Núm.* 21, 25-30; *Cant.* 7, 5; *Is.* 15, 4; 16, 8), Mâdâba (Mâdebâ), Mâ'in (Balmeón: *Núm.* 32, 28; estela de Mesa), Dibán (Dibón: *Is.* 15, 2; estela de Mesa).

[A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I-II, París 1933-1938; L. SZCZEPANSKI, *Geographia Historica Palaestinae antique*, Roma 1926; *The West-*

*minster Historical Atlas to the Bible*, Londres 1945, pp. 107-112; \* VILLUENDAS POLO, *Ilustraciones evangélicas y documentales de los Santos Lugares*, CB, 1953.

**PALMIRA.** — Centro de caravanas situado en el desierto siriocártico a medio camino, aproximadamente, entre el Mediterráneo y el Éufrates. Se le exploró arqueológicamente y se obtuvo una abundante cosecha de hallazgos arqueológicos: cientos de inscripciones palmirenses utilizísimas desde el punto de vista filológico e histórico, una calle con unas 135 columnas, tetrapilos, arcos erigidos en las inscripciones de las calles transversales y un templo dedicado en el 39 desp. de J. C. al dios Bel. Hágese mención de ella con el nombre de Tadmor en una inscripción de Teglatfalasar I (1114-1076) en la que se alude a una victoria sobre los arameos (Aḥlāmu), (J. Pritchard, *Anet* p. 275). La Biblia la recuerda entre las construcciones y fortificaciones de Salomón con el nombre de Tadmor (*II Par.* 8, 4; en *I Re.* 8, 18 se lee en el texto Tamor, pero en el margen Tadmor).

Después de haber llevado una vida lúgubre durante la edad helenista, y después de haber entrado en la esfera de la influencia de los partos, sin perder su fundamental independencia, Palmira se aprovechó de la paz que reinó en Oriente en los siglos I-II para establecer e incrementar las relaciones comerciales en todo el Oriente e incluso en Roma, en Panonia, en Galia y en España. Siendo colonia romana en tiempo de Septimio Severo, fué elegida para centro de operaciones en la guerra contra los partos. Habiéndose rebelado contra Roma y separado de ella, fué derrotada por el emperador Aureliano. Así comenzó el declinar de su prosperidad hasta el saqueo y destrucción total a mediados del siglo VIII después de J. C.

La población fija de Palmira, de origen árabe, ofrece elementos arameos en la lengua y en la religión, y también elementos griegos introducidos por los seléucidas en la organización social y política. La lengua, que ha sido conocida por las inscripciones, tiene notable semejanza en los caracteres con la lengua cuadrada hebrea, y estructura aramea, no obstante la presencia de términos griegos, más afín al grupo occidental que al oriental. La religión palmirense, conocida igualmente a través de las inscripciones, es sincrética; el dios supremo semítico Baal, denominado Bel o Bal en Babilonia, cuyo templo ha sido descubierto, tiene como divinidades asociadas Aglibol, Irakhibol y Malakbel; el dios del

cielo, Baalsamen, siriofenicio; la diosa madre siria Atar'āte; la diosa árabe Allat y el dios árabe Arhū; el dios de la fortuna con la doble denominación de Semeías y Gad. [A. R.]

BIBL. — G. L. DELLA VIDA, en *Enc. Ital.* XXVI, coll. 144 ss.; J. STARCKY, *Palmyre (L'Orient ancien illustré)*, 7) París 1952.

**PANES de presentación.** — La más importante de las ofrendas de pan era la de los *lehem hāppānīn*, griego *ἄρτοι τοῦ προσώπου*, «panes de la paz» o de presentación (en cuanto eran presentados o estaban destinados a permanecer en la presencia de Yavé). La Vulgata = «panes propositionis», de donde proviene la expresión impropia «panes de proposición». Son también llamados «panes sagrados», «pan perpetuo» (*I Sam.* 21, 5 s.; *Núm.* 4, 7) y posteriormente «panes dispuestos en serie y sobrepuertos» (*lehem mā'reketh*: *I Par.* 9, 32; 23, 29; *Neh.* 10, 34). Los doce panes (= las doce tribus de Israel), hechos de flor de harina (siete litros aproximadamente cada uno = dos décimas de efa: *Lev.* 24, 5) por los caatitas (*Núm.* 9, 31), eran colocados en dos filas (tal vez los unos sobre los otros; *I Par.* 9, 32) sobre la mesa de acacia (primera mente en el tabernáculo o tienda) o de cedro (en el templo), cubierta de oro, de un metro de longitud por medio metro de latitud, aproximadamente (*Ex.* 25, 23-30; la reproducción en el arco de Constantino), puesta en el Santo frente al candelabro de oro, y precisamente a la izquierda (= al norte) del altar de los perfumes. Renovábanse todos los sábados, y los panes retirados pertenecían a Arón y a sus hijos (y, por tanto, a los sacerdotes), que habían de comerlos en el lugar santo, por ser cosa santa ofrecida antes a Yavé.

La oblación renovada semanalmente era símbolo de la renovación de la alianza de Israel con Dios (*Lev.* 24, 5-9). Este rito de los panes de presentación se estuvo observando siempre hasta la destrucción del Templo (cf. *I Mac.* 4, 51; *II Mac.* 1, 8; 10, 3; *Heb.* 9, 2).

Hácese mención de ellos en *I Sam.* 21, 1-6, cuando David, perseguido por Saúl y fugitivo, pasa por Nob, donde estaba entonces la Tienda sagrada, y obtiene del sumo sacerdote Ajimelec para comer los panes de la presentación, tomados de la mesa del santuario, por no disponer de otra cosa.

Ajimelec se muestra razonable en pensar que la necesidad justificaba semejante concesión, y solamente pide que David y sus hombres observen las condiciones de pureza que se exigían a los mismos sacerdotes, al menos la más

importante, cual es la continencia en las relaciones sexuales (*Lev.* 22, 2-7; 15-6). David responde que sobre ese punto están en regla, porque así acostumbraban en las expediciones militares, conformándose a la Ley (*Dt.* 23, 10 ss.; cf. Desnoyers, *Hist.* II, París 1930, p. 98 ss.). El divino Redentor cita este ejemplo para demostrar a los obstinados fariseos que toda ley positiva (y en aquel caso la ley del descanso del sábado) puede dejar de obligar si está en pugna con la ley natural en caso de necesidad (*Mt.* 12, 3 s.; *Mc.* 2, 23-28; *Lc.* 6, 1-5).

Los mismos términos de la Ley que atribuyen a los sacerdotes los panes de la presentación tomados de la mesa, para que ellos los coman, hacen caso omiso de aquel imperfecto concepto primitivo que aparece a veces entre los semitas, y según el cual el pan, lo mismo que cualquier otro sacrificio, era considerado como verdadero alimento de que se nutría la divinidad. Aquí, como en otras cuestiones afines, es conveniente no aferrarse a las analogías externas, que no dicen nada. La ofrenda del pan, por ejemplo, se encuentra por todas partes, pues es el medio más necesario y más común para el sustento; pero hay que tener presente la idea que se tiene sobre la divinidad y el concepto religioso que inspira e informa toda ceremonia externa. En el Antiguo Testamento, el ofrecimiento del pan es una oblación de propiciación y de acción de gracias a Yavé, el Ser Supremo, el de absoluta trascendencia, que no puede ser representado por imagen alguna, y de cuya inefable presencia el arca invisible y vacía no es más que una figura.

[F. S.]

BIBL. — A. CLAMER, *Lévitique* (la Ste. Bible, ed. Piron, 2) París 1940, p. 177; A. MÉDEBILLE, *Rois* (*ibid.*, 3), 1949, p. 434; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II. Firenze 1947, p. 219 s.; VIII, 1950 pp. 64 s. 144.

**PANIÓN, PANIAS.** — v. *Cesarea de Filipo*.

**PAPIROS.** — El papiro estuvo en uso como material para escribir ya en tiempos muy remotos. La invención y el proceso de fabricación deben atribuirse a los egipcios. El papiro más antiguo que conservamos se remonta a la Quinta Dinastía (hacia 2750-2625). De Egipto habla pasado a otras regiones ya en el siglo XI, según atestigua la narración de Wen-Amon, quien describiendo su viaje por Fenicia nos informa que se transportaron de Egipto a aquella región quinientos papiros. El papiro fué usado ya en muy remotos tiempos para la transcripción de textos sagrados. De esto nos habla el *II Jn.* 12.

No se ve bastante claro si en ciertos lugares de la Biblia se habla de membranas o de papiros. Jeremías (36, 2) pide que le den el rollo del libro, que después manda el rey hacer pedazos con el cuchillo. Y si para cortarlo se emplea el cuchillo o cortaplumas parece más acertado pensar en una membrana, ya que al papiro se aplica preferentemente la combustión.

El único papiro hebreo existente (v. *Manuscritos del Mar Muerto*) es el conocido con el nombre de su propietario: Nash. Éste contiene el Decálogo (*Ex. 20, 2-17; Dt. 5, 6-26*) y el comienzo de la períope Shema'. Albrigh se atribuye a los años 165-136 a. de J. C.

De la versión griega tenemos dos papiros que se remontan al s. II a. de J. C. El primero contiene los fragmentos: *Dt. 23, 24-24, 3; 25, 1-3; 26, 12-17-19; 28, 31-33*; y el segundo: *Dt. 31, 28-32, 7*.

Se conservan fragmentos de los profetas menores, de *Ez.* y *Gén. 1-35*, que pueden adjudicarse a los siglos II-IV a. de J. C. Los papiros de Chester Beatty, que contienen fragmentos del Pentateuco, de los Profetas, de *Est.*, del *Eclo.*, son adjudicables a los siglos II-IV desp. de J. C.

Respecto del Nuevo Testamento conservamos muchos papiros, entre los que hay dos más importantes. El primero, publicado por H. Idris Bell-T. G. Skeat, se remonta al siglo II y nos ofrece muchas citas de los Sinópticos y del IV Evangelio; el segundo, editado por C. H. Roberts, contiene fragmentos del IV Evangelio (*Jn. 12, 31-33; 37-38*) y se remonta a la primera mitad del s. II. Estos descubrimientos confirman la tesis tradicional de que el Evangelio de Juan es del fin del s. I.

Además de estos papiros, bien está mencionar el papiro 46 de 86 folios, del s. III, que contiene las Epístolas de San Pablo casi íntegramente, aunque con un orden del todo particular (*Rom.*, *Heb.*, *I Cor.*...).

Al lado de este hallazgo de papiros sagrados, importantes, sobre todo en orden a la crítica textual, hay que recordar el de los papiros profanos que, en este caso, aparte su valor absoluto, tienen el de que mediante su lectura podemos entender mejor la lengua del Nuevo Testamento.

[B. N. W.]

BIBL. — *Papiro di Nash*: S. A. COOKE, en *RB.* n. s. 1 (1904) 242-50; W. F. ALBRIGH, en *JBL.* 56 (1937); *Papiro bíblico del II sec.*: C. H. ROBERTS, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1936, pp. 9-46; A. VACCARI, en *Biblica*, 17 (1936) 501-504; FR. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. IV-VII, Londres 1934-37; A. C. JOHNSON-H., S. GEHMAN-E. H. KASE, *The John N. Scheide Papiro-Biblical Papyri Ezeikel*, Princeton

1938. — *Papiro del N. T. del sec. II*: J. M. LANGRANGE, en *RB.* 44 (1935) 327-43; C. H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935; P. BENOT, en *RB.* 46 (1937) 58-82; *Kirshop and Silva Lake*, en *RB.* 48 (1939) 497-505; G. MANFIELD, *New Testament Manuscript Studies*, Chicago 1942. — *Papiro profano*: A. DEISMANN, *Licht vom Osten*, 4 ed., Tübingen 1923; J. H. MOUTON-G. MILLIGAN, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non Literary Sources*, Londres, 1914-1929; W. DENONAUW, en *NRTH.*, 62 (1935) 810-43. T. AYUSO, *El texto Cesaríense el Papiro de Chester Beatty en el evangelio de S. Marcos*, en *EstB.*, 1934 268-281.

**PARÁBOLA.** — Παραβολή (de παραβάλλειν, «poner junto a», «confrontar»), es un parangón. Toda parábola puede reducirse a la siguiente forma: «Así como el anciano padre recogió conmovido al hijo pródigo, así el Padre celestial acoge al pecador que a Él retorna» (cf. *Lc.* 15, 11-32).

Los términos de la comparación son: a) un relato completo tomado del curso normal de la vida humana: el sembrador; el caminante agredido por los ladrones en el camino de Jericó, etc. b) una verdad (sobrenatural en las parábolas evangélicas), que se trata de inculcar; en el precepto de la caridad, el prójimo es todo hombre que necesita de nosotros, aunque sea enemigo, etc.

La exposición del relato (primer término de la comparación) ha de entenderse y explicarse en su sentido literal. No así la alegoría que no es más que una metáfora continuada, en la que la verdad que se propone se entiende directamente en los términos metafóricos que la expresan.

La parábola no es desconocida entre los clásicos (Aristóteles, *Rethoritorum lib.* II, 20; Cicerón, *De inventione* I, 30; *Epist. ad Lucil.* 59, 6), y también los rabinos la usaron; pero Cristo la empleó de un modo insuperable en sus enseñanzas evangélicas, desarrollando el simple mañal hebreo, una especie de proverbio o dicho nómico, usado en los libros sapienciales para inculcar una máxima moral.

Cuando se emplea la parábola en su estado puro, lo cual raras veces sucede en los Evangelios, porque con frecuencia toma elementos alegóricos, entonces sólo debe aplicarse al campo moral o ideal la idea central del relato, pasando por alto los diferentes elementos accesorios, que sólo se emplean para redondear el relato. Esta idea fundamental debe ser individuada mediante el examen del fin propuesto, que se manifiesta en la introducción o en la aplicación de la misma parábola o en las circunstancias históricas del contexto.

Las parábolas evangélicas pueden clasificarse entre dogmáticas, morales y proféticas. Las

dogmáticas ilustran la naturaleza y las leyes del Reino de Dios, fundado por Cristo: su fundación (el sembrador: *Mt.* 13, 3-9.18.23 paral.), su desarrollo (la semilla que por sí misma se multiplica: *Mc.* 4, 26-29; el grano de mostaza: *Mt.* 13, 31-32 paral.; el fermento: *Mt.* 13, 33 paral.), su elevado valor (tesoro y perla: *Mt.* 13, 44-46), los elementos que lo componen (semilla y cizalla: *Mt.* 13, 24-43; red: *Mt.* 13, 47-50). Las morales insisten en el comportamiento para con Dios (los deudores: *Lc.* 7, 39-47; el amigo importuno: *Lc.* 11, 5-8; la higuera estéril: *Lc.* 13, 6-9; el juez inicu: *Lc.* 18, 1-8; el fariseo y el publicano: *Lc.* 18, 9-14), para con el prójimo (el siervo despiadado: *Mt.* 18, 23-35; el samaritano compasivo: *Lc.* 10, 25-37; la oveja extraviada: *Mt.* 18, 12-14; *Lc.* 15, 4-7; la dracma perdida: *Lc.* 15, 8-10; el hijo pródigo: *Lc.* 15, 11-32; el puesto en el banquete nupcial: *Lc.* 14, 7-11), y en fin, para con las cosas de este mundo (el mayordomo infiel: *Lc.* 16, 1-13; el rico necio: *Lc.* 12, 16-21; el rico Epulón y el mendigo Lázaro: *Lc.* 16, 19-31; el constructor de la torre y el rey: *Lc.* 14, 28-36). Las parábolas proféticas describen el futuro destino de Israel (los niños en el juego: *Mt.* 11, 16-19 y *Lc.* 7, 31-35; los operarios de la viña: *Mt.* 20, 1-16; los dos hijos en la viña: *Mt.* 21, 33-46 paral.; la gran cena: *Lc.* 14, 15-24; el banquete nupcial: *Mt.* 22, 1-14; la puerta cerrada: *Lc.* 13, 23-30) o también el destino final del hombre (los siervos vigilantes: *Lc.* 12, 35-38; el ladrón durante la noche: *Mt.* 24, 42-55 y *Lc.* 12, 39; el siervo fiel y el infiel: *Mt.* 24, 45-51; *Lc.* 12, 41-48; las diez vírgenes: *Mt.* 25, 1-13; las minas y los talentos: *Lc.* 19, 11-27 y *Mt.* 25, 14-30).

La diferente valoración del fin intentado por Cristo en el abundante uso de las parábolas está fundada en la diferente interpretación de un texto (*Mt.* 13, 11-15; *Mc.* 4, 10-12; *Lc.* 8, 9 ss.). Algunos (Maldonado, Knabenbauer, Durand, Fonk, etc.), ven en él la voluntad de Cristo (Iva final en *Mc.* y *Lc.*) de castigar con una ceguera moral e intelectual la incredulidad culpable de los oyentes hebreos, según el sentido que ellos daban a *Is.* 6, 9 ss., aquí citado. Pero el carácter intrínseco de la parábola, que se encamina a simplificar y aclarar un concepto, y la benéfica intención de Cristo de iluminar y convertir, connatural a su misión salvadora, nos inducen a preferir sin vacilar la exégesis de aquellos (Lagrange, Prats, Huby, Vosté, Holzmeister, Pirot, etc.) que ven en la parábola un medio dictado por la bondad y por la intuición súiqua para iluminar la

mente de los oyentes. Al citar a *Is.* 6, 9 ss., sólo dice que entonces se realiza una situación idéntica a la que se dió entre Isaías y sus contemporáneos; y así como los judíos opusieron a Isaías su endurecimiento, así también los contemporáneos de Jesús se resistían a prestar acogida a sus enseñanzas: se endurecerían; es la amarga conclusión de un médico que se ve imposibilitado para curar a un enfermo reacio contra todo intento de curación. Sólo incidentalmente la alusión por parte de Cristo a nuevas verdades, y frecuentemente sobrenaturales, requería alguna explicación, que Cristo daba de buen grado a los espíritus dóciles y deseosos de aprender (cf. *Mt.* 13, 36 ss., *Mc.* 4, 10 ss.); pero que siempre negó a los que estaban mal dispuestos, lo cual provocaba en ellos una obcecación intelectual culpable.

[A. R.]

BIBL. — L. FONK, *Le parabole del Signore nel Vangelo*, trad. It., Roma 1925; J. M. VOSTÉ, *Parabole selectae Domini nostri Jesu Christi*, 2 vol., Roma-París 1933; J. PIROT, *Allégories et paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Crist*, Marsella 1943; M. HERMANIUK, *La parabole évangélique. Enquête exégétique et critique*, Lovaina 1947; J. PIROY, *Paraboles et allégories évangéliques*, La Pentée de Jésus et les commentaires patristiques, París 1949. \* A. COLUNGA, *Las parábolas evangélicas*, CB, 1956; LUQUE, *Las parábolas de Jesucristo*, CB, 1947; A. HERRANZ, *Las parábolas. Un problema y una solución*, CB, 1955; T. ANTOLÍN, *El problema de las conclusiones finales aparentes en las parábolas evangélicas*, ESTB, vol. II, 1943; J. M. BOVER, *Las parábolas del Evangelio*, ESTB, vol. III, 1944; FERNÁNDEZ GURÍREZ, *El libro de las parábolas*, ESC, Madrid; J. RAIMON GARCÍA, *Las parábolas evangélicas*, IC, 1951; J. ENCISO, *La parábola del reino*, Ecc., 1946; S. PÁRAMO, *El fin de las parábolas de Cristo en el salmo 71*, MCOM, 1953.

**PARÁCLITO.** — El griego παράχλητος significa «el que es llamado en auxilio» (*παρακάλεσθαι* = llamo cerca), principalmente en juicio: de ahí el llamarlo abogado, defensor, patrocinador; en sentido derivado = «consolador» (los adjetivos verbales en *-τος* pueden ser también activos), y en tal sentido traducen las versiones siriopalestinas, armenia, georgiana y eslava, en tanto que la siriaca, la copta, la etíope y la gótica transcriben simplemente el término griego, y la antigua latina lo traduce por «advocatus».

El significado preciso parece ser el más general, resultante de todas las diferentes acepciones. Al prometer y preanunciar Jesús la misión del Espíritu Santo, lo llama varias veces Paráclito, no obstante el atribuirse a sí mismo también ese título: «Rogaré al Padre y os dará *otro* Paráclito para que permanezca con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad» (*In.* 14, 16). El Pardclito tendrá el cometido de evocar a la mente de los Apóstoles

todo cuanto Jesús les haya enseñado (14, 16), el de dar testimonio de Cristo (15, 26), y el de convencer al mundo de pecado (16, 8-14), después de que Jesús se haya ido (16, 7).

San Juan llama también a Jesús Paráclito (*I Jn.* 2, 1), que la Vulgata traduce por «advocatus», y parece acertado, pues, efectivamente, él es el patrocinador respecto de nuestros pecados.

[S. C.]

BIBL. — F. ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.*, París 1931, col. 991 ss.

**PARAISO terrenal.** — *Jardin ameno* plantado por Dios y entregado por Él a nuestros primeros padres para que fuera su feliz morada (*Gén.* 2, 8-3, 24). En el texto hebreo se emplea, para designarlo, el término súmero *gan*, que significa «vergels», terreno rico de aguas y de vegetación. Los Setenta, pensando en los bellos parques de los señores persas, lo tradujeron por *paradiso* (*Gén.* 2, 8, etc.), y después de ellos las antiguas versiones latinas y San Jerónimo «paradisus», de donde ha pasado, como nombre propio, a nuestras lenguas. Esta palabra procede de la persa «pairi daeza», que significa recinto, y, por tanto, «huerto con muro de cerca». En la literatura hebrea no aparece hasta bastante tarde el término «pardés» = jardín (*Neh.* 2, 8; *Cant.* 4, 13; *Eclo.* 2, 5).

La Biblia nos dice que Dios había plantado «al oriente» (de Palestina), en una región llamada «Edhen» (del acadio *edinu* = campo abierto, que a su vez procede del súmero *edin* = campo fértil y de regadío), rica de espléndida vegetación, en medio de la cual estaban los dos árboles de la vida (por el efecto de sus frutos) y de la ciencia del bien y del mal (por el efecto que siguió al pecado), y refrescada por abundancia de aguas (*Gén.* 2, 8-14; 3, 5, 22). Estas aguas, al salir del paraíso terrenal, se dividían en tres cauces o ríos cuyos nombres eran *Phison* (Pisón), que recorre la tierra de Evila, rica de oro; *Gedhon* (Guljón), que cruza el país de Cus; *Tigris* (Jidequel) y *Eufrates* (Perat). Después del pecado (v.), Adán y Eva fueron arrojados del paraíso terrenal, en cuya puerta puso Dios querubines con espada desenvainada para impedir la entrada en Él (*Gén.* 3, 22-24). El recuerdo de este delicioso jardín, en el que Dios se comunicaba familiarmente con nuestros primeros padres (*Gén.* 3, 8), aparece muchas veces en la Biblia como término de comparación para significar la gran felicidad y abundancia (*Gén.* 13, 10; *Cant.* 4, 13; *Eclo.* 24, 41; 40, 17.28; *Ez.* 28, 13; 31, 8; 36, 35; *Il.* 2, 3) que sobrevendrá en

los tiempos mesiánicos (*Is.* 31, 3; 51, 3; *Ez.* 47, 12; *Zac.* 14, 8).

**Localización del paraíso terrenal.** Es difícil, por no decir imposible, resolver tal problema, porque los datos geográficos que nos proporciona Moisés son vagos y en parte equívocos (por ejemplo, respecto de la región de Cus, con cuyo nombre hay una en Asia y otra en África; *Gén.* 11, 7.8.29), y no siempre identificables, al menos para los que vivimos en los tiempos modernos. Así no hay que extrañarse de que existan cerca de ochenta opiniones sobre ello. Hoy hay la tendencia a ver en la descripción de Moisés (dado el que el hombre fué creado al menos 100.000 años a. de J. C.), la idealización de un lugar que realmente existió, con un cuadro geográfico entonces conocido (A. Bea, P. Heinisch, J. Coppen, F. Ceuppens, J. Chaine, etc.). Sería, pues, trabajo duro y poco útil el empleado en señalar con exactitud el emplazamiento del paraíso terrenal basándose en elementos del texto, el cual nos autoriza a pensar en la *región mesopotámica*: o la septentrional (E. Kalt, A. Sanda, H. Gressmann, etc.) en la región de los lagos Wan y Urmia, donde nacen el Tigris y el Eufrates; y en tal caso el Pisón podría ser el Fasis o el Tshoroch en la Cólquida; el Guijón sería el Araxes, y el Cus la acacia Kas; o bien la centromeridional, y entonces los dos ríos desconocidos serían dos canales (Fr. Delitzsch, J. Theis, K. Jensen, A. Deimel). Hay quien piensa en Arabia (I. Feldmann), y hasta en Alemania, etcétera.

**Historicidad.** Por más que se admita en la narración la presencia de innegables elementos literarios, no puede menos de admitirse como *histórico*, es decir, real, el hecho de la primitiva felicidad de los primeros padres elevados al estado sobrenatural (representado en la familiaridad con Dios) y dotados de dones preternaturales (inmortalidad, inmunidad de error, de concupiscencia y de dolor); y siendo como eran de carne, tuvieron que habitar en algún lugar afortunado de esta tierra, al que llamamos paraíso terrenal. El texto y el contexto (creación, caída, etc.), y la Biblia entera (*Sab.* 2, 23-24; *Prov.* 3, 18; 11, 30; *Rom.* 5, 12.14, etc.), nos obligan a pensar de este modo. Las explicaciones simbólicas (Filón, Clemente Al., Orígenes, K. Barth, etc.), o expresamente míticas (Kant, Schiller, B. Marr, etcétera), no pasan de ser un punto de la fantasía.

[S. C.]

BIBL. — J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Münster 1913; A. DEIMEL, en *Orientalia*, 15 (1925) 44-54; A. BEA, *De Pentateucho*, 2 ed., Roma 1933.

pp. 149-52; B. BRODMANN, en *Antonianum*, 12 (1937) 125-64, 213-36, 327-56; F. CEUPPENS, *Quaestiones... ex historia primaeva*, 2 ed., Torino 1948, pp. 100 ss., 111-17, 175-79, 228-31; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Paris 1948, pp. 33-38; P. HEINRICH, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 1950, pp. 67-77, 91-95. \* J. PÉREZ DE URBEL, *Legendo la Biblia. El paraíso terrenal*, Cons. 1953; id., *Legendo la Biblia. De los árboles del paraíso*, Cons. 1953.

**PARALELISMO.** — v. *Poesía*.

**PARALIPÓMENOS. (I-II).** — Primitivamente sólo constaba de un libro (cf. Baba Bathra, fol. 14 a; Orígenes, en Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 25; Jerónimo, *Prol. Galeat.*), que en hebreo se denominaba «dibbrē hajjamin» (San Jerónimo, *Liber Verborum dierum*) en el sentido de «anales» (cf. *Est.* 2, 23; 6, 1; *Neh.* 12, 23). En los LXX y en las versiones latinas se llama «παραλειπομένων (Βίβλος)», «Paralipomena», en cuanto representa elementos omitidos en *Sam.* y *Re*. Actualmente se prefiere llamarlo «Crónicas» (cf. *Prol. Galeat.* de San Jerónimo). La división en dos libros figura ya en los códices A y B y ha sido adoptada por todas las ediciones.

Contiene las genealogías (I, 1-9) de las tribus que tuvieron relaciones muy estrechas con David y con el Templo; la historia de David, y particularmente su diligencia en restablecer y fomentar el culto; los casos particulares de individuos que se mostraron muy solícitos respecto del culto y del Templo (Salomón, Asa, Josafat, Ezequías, Josías; cf. *I Par.* 10; 11, 36, 21). El epílogo contiene el decreto de Ciro referente a la reedificación del Templo (*II Par.* 36, 22,23).

Del examen interno resulta que hay que poner su composición, con mucha probabilidad, por los años 300-250. En *I Par.* 29, 7 se habla de la moneda de oro (ádārkonim) que introdujo Darío (521-486). Por consiguiente, ya tenía que haber comenzado el dominio de ese rey. Cuando se habla del reino persa (*II Par.* 36, 20) hay que entenderlo de un reino ya fencido al que ya había sucedido otro, el griego. Si además se admite que también los libros de Esdras y Nehemías pertenecían primitivamente a los paralipómenos, hay que añadir, según testimonio de Flavio Josefo (*Ant.* XI, 8,7) que el sumo sacerdote Jaddúa fué contemporáneo de Alejandro Magno. Es cierto que el libro es anterior al *Eclo*. (cf. 47, 11; *I Par.* 16, 4; 23, 30-32; 25, 1-7).

El autor cita muchas fuentes. Podechard (cf. RB, núm. 8, 12 (1915) 236-47) enumera veintitrés. Pero hay quien piensa que sólo se trata de dos fuentes, una que contiene la historia

de los reyes de Judá y de Israel, y otra la historia de los otros profetas desde Samuel hasta Isaías, citadas bajo diferentes formas. Otros reducen las fuentes a una sola que comprendía juntamente la historia de los profetas y de los reyes. Aparte de estas fuentes explícitamente citadas, el autor se sirve de otras sin nombrarlas (*Gén.-Jos.*). Pero no sabemos si directamente o de reproducciones. Otro tanto hay que decir de los libros de *Sam.* y *Re*. (cf. H. Van Den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, en *EthL*, 24 [1948] 354-394).

Actualmente hasta los mismos críticos reconocen el valor histórico de los hechos narrados en *I-II Par.* (cf. Bea, *art. cit.*). Es cierto que muchas veces refiere el cronista ciertos acontecimientos de un modo diferente de como lo tratan los otros autores. Pero eso depende del hecho de que él trata de poner de relieve que el asunto religioso es esencial y perseverante, de donde proviene que, si no prescinde de los acontecimientos, los considera, no obstante, bajo el aspecto religioso, o sea que la historia teocrática de Israel no comenzó en las faldas del Sinaí, sino con el pacto de Abraham; que en el reino de Israel no es el sumo sacerdote quien ocupa el primer puesto, sino el rey, que se sienta sobre el trono de Yavé (*I Par.* 28, 5); que entre todos los reyes sobresale con mucho David; y como sus sucesores, con pocas excepciones, no siguieron sus ejemplos ni pudieron fundar el gobierno teocrático, no queda otro recurso que el de esperar la venida del David ideal, el Mesías (cf. A. Noordzy, *art. cit.*)

[B. N. W.]

**BIBL.** — J. GOETZBERGER, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bona 1939; A. BEA, *Neuere Arbeiten zum Problem der Chronikbücher*, en *Biblica*, 22 (1941) 46-58; A. NOORDZY, *Les intentions du Chroniste*, en *RB*, 49 (1940) 161-68; W. RUDOLPH, *Chronikbücher* (Handb. z. A. T., 21), Tübingen 1955; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956) 185-191.

**PARASCEVE.** — Día de preparación para el sábado (del griego παρασκεψή, «preparación», que la Vulgata transcribe sin traducir). Según Ex. 16, 15 en él había que preparar cuanto pudiera necesitarse para el sábado, recogiendo doble ración de maná (16, 22). Igual significado tiene en los Evangelios. José de Arimatea pide a Pilato el cuerpo de Cristo Crucificado en *parasceve*, o sea *prosóbado* (προσάββατον), día que precede al sábado (*Mc.* 15, 42; cf. *Jdt.* 8, 6; Fl. Josefo, *Ant.* XVI, 6, 2).

*Lc.* 23, 54 dice que «era el día de parasceve y comenzaba el sábado», teniendo en cuenta que para los hebreos la puesta del sol era el comienzo del nuevo día. *Mt.* 27, 62: «en el

día después de la paraseve (en el sábado), se presentaron los principes de los sacerdotes y los fariseos ante Pilato».

En *Jn.* 19, 14: «era la paraseve de la Pascua, víspera de la solemnidad pascual, que en aquel año caía en sábado (19, 31; 19, 42). [A. R.]

**PARUSIA.** — Es el griego *παρουσία* (*παρ-ώ* = presente), «presencia», como en *I Cor.* 2, 12. En la acepción popular helenista (s. III a. de J. C. - s. II desp. de J. C.) se emplea como nombre de acción «el presentarse» (del verbo *παραγένεσθαι*), «avenida» o «visita» solemne de un rey o de un emperador (cf. *II Cor.* 7, 6 ss.). Así Corinto y Patrás acuñaron monedas en recuerdo de la visita (= parusía) de Nerón, con la inscripción: «Adventus (= parusía) Augusti». Y por derivación equivale a «retorno» (cf. *η πάλιν π.*, *Fil.* 1, 26). La misma Encarnación o primera venida de Cristo, es llamada parusía en *II Pe.* 1, 16.

Así, pues, en el Nuevo Testamento aparece el término con todos estos significados, y lo confirma el uso notable y aclarativo de las siguientes expresiones equivalentes al mismo: «día del Señor» (17 veces en San Pablo; *Act.* 2, 20; *I Pe.* 3, 10.12; *Ap.* 16, 14); «manifestación» (*ἐπιφάνεια*, 5 veces en las epístolas pastorales: *II Tim.* 1, 10, de la primera venida de Cristo, etc.); «revelación» (*ἀποκάλυψις*; *I Cor.* 1, 7; *II Tes.* 1, 7; *I Pe.* 1, 7.13; 4, 13); o simplemente «visita» (*ἐπισκοπή*; *Lc.* 19, 44; *I Pe.* 2, 12), según la expresión profética *pe-quiddah*: *Is.* 10, 3; *Os.* 9, 7; *Núm.* 16, 29 = la muerte que a todos espera.

Por desconocer tan evidentes significados, durante el predominio del escatologismo se llegó a considerar el término parusía como técnico y privativo de la venida y retorno físico de Jesús al fin del mundo.

En la *II Tes.* 2, 9, la parusía del *anticristo* (v.) es la manifestación o explosión violenta del odio o de la ferocidad de los zelotes.

En los otros textos (como en unos veinte) se habla de la parusía del Señor. Un cuidadoso examen nos da como resultado que sólo dos veces equivale con certeza a la venida física de Cristo, al fin de los tiempos (*I Tes.* 4, 15; *I Cor.* 15, 23: «Todos resucitaremos: los que pertenecen a Cristo, en su parusía»).

En *Mt.* 24, 3.27.37.39, parusía del Señor es la intervención de Jesús para castigar a Jerusalén, es la manifestación del poder y de la suprema justicia del Mesías contra el judaísmo decidido; v. *Escatología* (cf. *Mt.* 10, 23; 26, 64; Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*,

Rovigo 1950, pp. 24-28); es el mismo sentido que tiene la expresión «día del Señor» tantas veces empleada por los profetas cuando se trata de la intervención del Señor para castigar e incluso para premiar (cf. *Lc.* 17, 22: «desearéis ver un solo día de los del Hijo del hombre»; Spadafora, *op. cit.*, pp. 62-63).

Idéntico significado tiene en *I Tes.* 5, 23; *II Tes.* 2, 1.8 (v. *Tesalonicenses*, y en *Rivista Bíblica*, I [1953] 5-24), y probablemente igual en *I Tes.* 3, 13; *II Pe.* 3, 4.12 (v. *Regeneración*).

En *I Tes.* 2, 19, parusía del Señor expresa el juicio particular, a la muerte de cada uno (v. *Escatología*); «el juez a las puertas», «viene continuamente» o «se acerca», según se expresa Santiago (5, 7 ss., donde emplea la palabra parusía en tal sentido). Así también con igual claridad en *I Jn.* 2, 28 (v. *Muerte*).

«La parusía es, pues, la teofanía renovadora que llena el «día del Señor», que es el «día de Yavé» de los profetas (*Is.* 2, 12; 13, 6.10, etcétera).»

Es la intervención de Dios en la historia, en la vida de cada uno: intervención que se va perpetuando.

«También a la Encarnación se la llamaba parusía (S. Ignacio, *ad Philad.* 9, 2). La parusía de Cristo es el comienzo y el epílogo, la inauguración y la conclusión, la fe y la *bienaventurada esperanza* (*Tit.* 2, 11; *Col.* 3, 1-4); no se limita al episodio final del drama humano; por eso «esperar la parusía» (*I Cor.* 1, 7; *Fil.* 3, 20; *Rom.* 8, 19-25) no equivale a «esperar el fin del mundo» (A. Romeo).

Diariamente rogamos: «venga a nosotros tu reino»; diariamente ansiamos esta intervención de Dios en la historia, en la sociedad, para establecer «su reino». Y en el mismo sentido empleaban los primeros cristianos las exclamaciones «Maranatha» (*I Cor.* 16, 22; *Ap.* 22, 20; *Didaqué* 10, 6), «ven oh Señor Jesús», muestra tu poder y tu gloria en favor de tu Iglesia; ven a unirnos a ti en tu gloria (cf. *Flp.* 1, 23; 3, 20).

La parusía final, la última venida o manifestación, cuando Cristo sella su triunfo incluso sobre la muerte, resucitando a los muertos y presentando los elegidos al Padre, clausurará la fase terrestre del reino de Dios (*I Tes.* 4, 14-17; *I Cor.* 15, 22-28.50-57); eso será la solemne confirmación y epílogo de todas sus parusías precedentes, como juez a la muerte de cada uno, como vengador y protector de su Iglesia y de la justicia en el mundo a través de todos los tiempos.

[F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, en *Enc. Católica*, II., IX, col. 875-82; L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Torino 1936, pp. 309-13, 328-39, 350-402. \* I. MURILLO, *La Pascua en el apóstol S. Pablo*, EstB (1936), (264-282).

**PASCUA.** — La primera de las tres fiestas anuales de los hebreos (*Ex. 23, 14 ss.*); v. *Pentecostés y Fiesta de los Tabernáculos*. Es la fiesta nacional por excelencia, conmemoración de la liberación de la esclavitud egipcia. La Pascua propiamente dicha, según se desprende de la etimología «paso», está constituida por la inmolación y consunción de un cordero, con cuya sangre se rociaban los postes y las fachadas de todas las casas, con lo que se conmemoraba el «paso» del cordero de Yavé en la noche aquella famosa que presenció la matanza de los primogénitos egipcios, mientras que las viviendas de los israelitas, cuyas fachadas estaban rociadas con la sangre de un cordero, eran respetadas. La Pascua fué celebrada por vez primera en la misma noche en que la última plaga doblegó definitivamente al faraón, de suerte que ya entonces fué posible a los hebreos emprender la marcha, bajo la dirección de Moisés, hacia la península del Sinaí, hacia la libertad y la independencia (*Ex. 12, 1-14.21-28.43-49*).

Ya desde el principio se unió a tal celebración la fiesta de los ácimos, «massóth». En aquella cena pascual se prohibía toda clase de pan fermentado.

La inmolación del cordero debía efectuarse «entre las dos tardes», es decir, entre la puesta del sol y el anochecer, o entre el declinar del sol y su ocaso; la cena, en cambio, tenía lugar dentro de la misma noche; y como el día se completaba de ocaso a ocaso, simultáneamente con la cena se daba comienzo a la fiesta de los ácimos que duraba siete días; el 15 y el 21 eran días festivos, en los cuales se prohibía todo trabajo manual (*Ex. 12, 15-20.34; 13, 3-10; 23, 4 s.; 34, 18*).

En la noche de la liberación, el pueblo hebreo «tomó la masa antes de que fermentara, y envolviendo en sus mantos las artesas que la contenían, se las echaron al hombro...»; «y cogieron la masa... de la que hicieron panes ácimos» (*Ex. 12, 34.39*). La fiesta de los ácimos se refería, por tanto, a la misma liberación, a la salida de Egipto (*Ex. 13, 3.8 s.*).

En *Ex. 12* al ordenarse la institución de las dos fiestas y darse explicación del significado de las mismas, se exponen asimismo las particularidades fundamentales. Para el atardecer del día 14 del primer mes, llamado más tarde nisán (término babilónico), se establecía la inmolación del cordero, elegido ya el 10

del mismo mes (*Ex. 12, 3*). En el mes de abib fué precisamente cuando se dió el Éxodo (*Ex. 13, 4; 23; 15; 34, 18*). El cordero (o cabrito; *Ex. 12, 5*) debía estar sin defecto; había de ser de aquel año, y debían asarlo al fuego íntegramente, e inmediatamente consumirlo: la cabeza, patas, vísceras; todo de una vez; uno para cada casa, de donde nacía la necesidad de agruparse, dado el caso de que una familia fuese poco numerosa. Debían comerlo con ácimos y yerbas amargas, endibla o achicoria (*Ex. 12, 8*), para recordar las marginas de la esclavitud en Egipto. No debía romperse ni un solo hueso (*Ex. 12, 46*; cf. *Jn. 19, 36*: el cordero pascual, tipo de Jesús, nuestra víctima pascual; *I Cor. 5, 7*). Si sobraba algo, debía quemarse inmediatamente. Los comensales debían estar en pie, ceñidos los lomos, calzados los pies, y el báculo en la mano y comiendo de prisa.

El padre de familia debía explicar el significado de la cena, cuya celebración queda fijada para siempre (*Ex. 12, 11-14*). Deberán celebrarla todos los israelitas de un modo estable, con tal que estén circunscindidos: los demás son excluidos (*Ex. 12, 43-49*). Se amenaza con pena de muerte al que durante la fiesta de los ácimos coma pan fermentado (*Ex. 12, 19*).

En el año segundo después del Éxodo, por no haber podido algunos celebrar la Pascua en la fecha ordinaria, a causa de una impureza contraída, estableció Moisés una Pascua suplementaria, que había de celebrarse con las mismas formalidades en la tarde del día 14 del segundo mes (*Núm. 9, 1-14*, donde se mencionan las tres principales prescripciones de la Pascua: obligación de comer el cordero con panes ácimos y yerbas amargas, sin dejar nada del cordero para el día siguiente; de asar íntegramente el cordero sin romperle ningún hueso). Y aquí añade la pena de que se haría acreedor quien omitiere la celebración de la Pascua: es una especie de excomunión («será borrado de su pueblo» *Núm. 9, 13*).

En *Núm. 28, 16-25* se prescriben determinados sacrificios que han de ofrecerse durante los siete días de los ácimos. Para la tarde del 14 sólo se prescribe la inmolación del cordero pascual. El día 15 (primer día de la semana de los ácimos) hay reunión en el santuario y es día festivo, con abstención de todo trabajo manual. Lo mismo se establece para el día último, el 21. Para cada uno de los días de la semana se prescribe la ofrenda en holocausto de dos toros nuevos, un carnero y siete corderos de un año, y la inmolación de un macho cabrío en sacrificio de expiación; a todo esto acom-

pañaban las correspondientes oblaciones de flor de harina, etcétera.

El *Lev.* 23, 9-14 añade la ofrenda de la primera gavilla de espigas de cebada (cuya siembra en Palestina y en el sur venía en el mes de abril, mientras que el trigo venía unas semanas más tarde). Esta ofrenda tenía lugar el día siguiente al sábado que venía dentro de la semana de los ácimos, y en ese día debía comenzarse el cómputo de los 49 días para la fiesta de Pentecostés.

La expresión «cuando hayáis entrado en el país», etc. (*Lev.* 13, 10) no permite afirmar que tal ofrenda se comenzase cuando entraron los hebreos en Palestina, ya que la llamamos asimismo en *Ex.* 13, 5 para la fiesta de los ácimos, celebrada indudablemente todos los años desde el *Exodo* (cf. *Núm.* 9, 1-14). La sobredicha frase puede calificarse de lapidaria, y se propone inculcar la obligación permanente de tales instituciones mosaicas, que el pueblo no deberá olvidar nunca en el futuro, cuando haya recibido de Dios la tierra prometida.

Por último, *Dt.* 16, 1-8 determina la obligación de celebrar en el único Santuario las tres grandes fiestas anuales, obligación que ya figura en el código de la alianza (*Ex.* 23, 14-17; cf. 34, 23 s.) cuando se prescribe a los israelitas que se presenten tres veces durante el año «ante Yavé». En el *Dt.* se hace extensivo el nombre de Pascua incluso a la fiesta de los ácimos; símbolo de la liberación, es decir, del «paso» de la esclavitud a la libertad (cf. *Dt.* 16, 1): Pascua; mientras que en los versículos siguientes (2 ss. 6) se habla de los ácimos, y sólo en el v. 5 se habla del cordero pascual que debe inmolarse y consumirse en el único Santuario. Por eso a continuación se dirá simplemente Pascua y semana pascual refiriéndose a las dos fiestas, cf. *Lc.* 22, 1: «la fiesta de los ácimos, llamada Pascua, estaba próxima».

En estas múltiples prescripciones tenemos un ejemplo del desarrollo, de puntualización y adaptación a las circunstancias del ambiente, naturales en toda legislación y tenidas en cuenta en la mosaica. Estos elementos esenciales, del tiempo de Moisés, permanecerán intactos, pero se agregarán a ellos otros secundarios. Así, por ejemplo, a la vuelta de la cautividad se introducirá el canto del gran Hallel; antes de la cena los Salmos 113-114 (112-113), y después de la cena los Salmos 115-118 (114-117); cf. *Mt.* 26, 30; y así se llegó hasta la sistematización minuciosa de los detalles que se hizo en el tratado de los Pesahim del Talmud.

En el tiempo de Nuestro Señor se celebraba así la cena pascual: el padre de familia, después de haber pronunciado la bendición sobre el vino, lo probaba y lo pasaba a los otros; luego lo bebían todos a un tiempo. A continuación se distribuía el pan ácimo y tomándolo con los dedos cada uno empapaba su pedazo en un plato común que contenía un mojé llamado *haroset*: cocción de miel, a veces con añadidura de almendras, canela y un poco de vino: su color recuerda los ladrillos que los hebreos fabricaban durante la esclavitud de Egipto. Éste era el *haroset* en que Jesús mojó el pan que dió al traidor para señalarle como tal (*Jn.* 13, 26). Luego se pasaba una segunda copa.

Después del discurso de edificación que pronunciaba el padre de familia sobre los beneficios de Dios y en el que se hacía mención de la liberación de Egipto, se servía el cordero pascual que comían con el pan ácimo y las yerbas amargas. Con esto se terminaba la cena propiamente dicha (cf. *Lc.* 22, 20: «después de la cena»). El padre tomaba un poco de pan ácimo, lo partía (he aquí el pan que Jesús transformó en su cuerpo: *Lc.* 22, 19 s.) y lo distribuía. Luego se servía la tercera copa de vino (la copa cuyo vino consagró Jesús transformándolo en su sangre).

La reunión podía prolongarse hasta una hora avanzada, y se concluía con la recitación del Hallel.

El divino Redentor celebró la cena pascual con sus apóstoles la víspera de su muerte. Después de haber despedido al traidor (cf. *Jn.* 13, 26-30), instituyó la Sagrada Eucaristía, y con su institución la Pascua judía quedó reemplazada por la Pascua cristiana que hace que esté presente la víctima inmolada en el Calvario, y permite a los fieles alimentarse con ella para participar de los frutos del gran sacrificio (v. *Eucaristía*). «Cristo, nuestra víctima pascual, ha sido inmolado» (*I Cor.* 5, 7).

[F. S.]

BIBL. — L. PIROT, en *DBs*, 1, col. 153-59; F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, páginas 355-58; A. CLAMER, *La Ste. Bible* (ed. L. Pirot), Paris 1940, pp. 167-71, 287-90, 426 s. 615-19; H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, *Ibid.* 1954, p. 97 ss.; P. HEINISCH, *Teología del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, p. 253 s.; A. ROMEO, *Il Giudaismo* (en N. TURCHI, *Le religioni nel mondo*), Roma 1946, p. 372 s.; J. MARÍA GRANERO, *Novum pascha*, EstB, 1954; MUÑOZ IOLESIAS, *Una opinión de Fr. Luis de León sobre la cronología de Pascua*, EstB, 1944.

PASTOR. — (Hebr. *rō'eh* = gr. *ποιητής*). Apícase a una persona elevada a dignidad con el cometido específico de gobernar a una mul-

titud y de dirigirla a determinados fines. Incluso en el mundo extrabíblico es bastante común esta acepción en sentido metafórico. Homero (*Il. I*, 263, etc.) llama a reyes y caudillos «pastores de pueblos»; igualmente Jenofonte compara a Ciro con un valiente pastor (*Cir. I*, 1, 2-3).

En el A. T. Dios es el verdadero Pastor del pueblo de Israel, no sólo en su conjunto (*Neh. 9, 21*; *Is. 40, 10*), sino también respecto de cada israelita en particular (*Gén. 48, 16*; *Salmo 23, 1*). Moisés, los Jueces, los Reyes y los Profetas son ministros y cooperadores de Yavé, que por medio de ellos dirige a su pueblo a la tierra prometida y lo alimenta con la justicia, la verdad y la paz. La expresión más elevada del concepto y del oficio de pastor está en *Ez. 34, 2-31*.

En el N. T. Dios realiza por medio de su Hijo todo cuanto había prometido en *Ez. 34, 15*: «Yo mismo apacentaré mis ovejas»; el Mesías-Pastor, «Princeps Pastorum» (*1 Pe. 5, 4*) proclama un nuevo Código pastoral para sus colaboradores (*Jn. 10, 1-18.26-29*), y se propone a sí mismo como modelo de ellos. La dulce figura del Buen Pastor que vuelve con la oveja extraviada en sus espaldas (*Lc. 15, 4 ss.*), siempre dispuesto a dar la vida por su grey, domina todo el N. T. y ejerce una influencia preponderante en el arte de la iglesia primitiva. [N. C.]

BIBL. — E. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2 ed., Torino 1951, pp. 254-61; N. CAVATASSI, en *VD*, 29 (1951) 215-27, 275-85. \* J. MARÍA BOVER, *El simbólico del Buen Pastor*, EstB, 1955.

**PASTORALES (Epístolas).** — Son *I-II Tim.* y *Tit.* (v.), así llamadas, porque en ellas da San Pablo instrucciones prácticas acerca del gobierno de la Iglesia a sus dos jóvenes sustitutos, colocados por él para dirigir, respectivamente, las iglesias de Éfeso y Creta.

La misma crítica interna viene actualmente a consolidar la tesis en favor de su autenticidad. [N. C.]

BIBL. — C. SPICQ, *Les Epîtres pastorales*, París 1947; P. AMBROGGI, *Le epistole pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino 1953.

**PATER NOSTER.** — (*Mt. 6, 9-13*; *Lc. 11, 2-4*): la oración que enseñó Jesús a sus discípulos.

Las recensiones de *Mt.* y *Lc.* no sólo ofrecen diferencias parciales, sino que incluso parecen haber sido enseñadas por Cristo en diferentes circunstancias históricas. *Mt.* la pone en el sermón de la montaña, *Lc.* más tarde y fuera de este discurso. Parece más probable

que *Mt.*, conforme a su manera de ordenar los hechos y los discursos de Cristo, la trasladase al sermón de la montaña, a lo cual se prestaba el hecho de que ya en él se hablaba de la oración (6, 5-8).

Es tradicional distinguir siete peticiones según el texto de *Mt.*, que es el que entró en la liturgia ya en los primeros tiempos (cf. *Didaché*, 8, 2 con una doxología añadida, no evangélica, pero admitida incluso en algunos códices del Evangelio). En realidad la sexta y la séptima podrían reducirse a una sola. Pero *Lc.* omite la tercera y la séptima, según el texto crítico, pues en algunos códices se dan fácilmente los saltos de un evangelista a otro.

*Lc.* nos ha conservado mejor la circunstancia histórica (después del episodio de Betania) y pone por delante la petición de los discípulos (11, 1), que deseaban tener una enseñanza respecto de la oración, a semejanza de la que había dado Juan Bautista.

Las tres primeras peticiones tienen por objeto más directo la gloria de Dios; las cuatro últimas se refieren a las necesidades del hombre. En las tres primeras, de carácter más abiertamente hebreo y evangélico, se pide el reino de Dios (tema central de la predicación sinóptica) bajo tres diferentes formas, que vienen a ser una expresión del deseo de propagación del reino de Dios, con tres fórmulas casi equivalentes.

En la triple invocación reconocemos a Dios como Padre, Rey y Señor supremo de la humanidad, y al mismo tiempo queremos colaborar para que se convierta en realidad esa triple prerrogativa.

«Santificado sea tu nombre», es decir, que sea bendecido, estimado como santo por todas partes; y diciendo «nombre» por «persona», según el uso semita, rogamos que Dios sea conocido y amado de todos.

En la segunda petición, «venga a nosotros tu reino», deseamos que la soberanía de Dios se extienda por todas partes con la verdadera unión de los hombres en la justicia y en la paz. En la tercera, «hágase tu voluntad», queremos para los hombres la misma prontitud con que en el cielo ejecutan los ángeles el beneplácito divino.

Las cuatro últimas están erizadas de dificultades exégeticas. En la cuarta pedimos el pan *éπιστροφής*, que la Vulgata ha traducido en Lucas por *quotidianum* y en Mateo por *supersubstancialēm* —que quizás sería mejor traducir por «necesario para subsistir»—, en tanto que otros han traducido por «del día siguiente», y otros han pensado en el «supersubs-

tantialmente de San Jerónimo como alusión a la Eucaristía.

La quinta invocación reclama de Cristo un comentario más amplio, que se nos ha conservado en *Mt.* (v. 14-15) después de la misma fórmula.

Las peticiones sexta y séptima, intimamente relacionadas entre sí, tienen la expresión ambigua ἀρό τοῦ τοντροῦ, que si se entiende en género neutro pide la liberación de todos los males (cf. *Didaché* 10, 5), y si en masculino el vernos libres del diablo o del maligno (cf. *Mt.* 13, 19.38; *I Jn.* 5, 18-19).

El *Amén* del texto latino (que falta en el griego) es una añadidura introducida en la Vulgata por el uso litúrgico.

Así entendida la oración dominical, es un «compendio de celestial doctrina» (San Cipriano, *De orat. dominica*: PL 4, 535-562) y una síntesis o «breviario de todo el Evangelio» (Tertuliano, *De orat.*; PL 1, 1255); oración por excelencia del cristianismo, modelo de toda oración. [F. P.]

**BIBL.** — S. AGUSTÍN, *Serm. de monte* II 15-17; V. N. DEL GIUDICE, *Il P. N. commentato dai SS. Padri...*, Roma 1934; J. B. FREY, *Le Pater est-il juif ou chrétien?* en *RB.*, 1915, 556-563; A. HARNACK, *Die Ursprungh. Gestalt des Vaterunser*, en *Sitzungsber. der königl. preuss. Akademie der Wiss.*, Berlin 1904, p. 202-208; J. P. VAN KASTEREN, *Was Jesus predigte. Eine Erklärung des Vaterunser*, Friburgo, en *Br.* 1920; J. HENSLER, *Das Vaterunser. text- und literaturn. Untersuchungen*, en *Neut.* Abhandl. IV, 5, Münster 1914; H. LECLORE, *Oraison dominicale*-DACL, XII col. 2244-2255; G. DALMANN, *Die Worte Jesu*, 2 ed., Leipzig 1930, p. 283 ss.

**PATMOS.** — v. *Apocalipsis*.

**PATRIARCAS.** — Descendientes de Adán hasta Noé (patriarcas antediluvianos) y de Sem hasta Teraj (patriarcas posdiluvianos). Llámase también patriarcas a *Abraham*, *Isaac*, *Jacob*, *José* (v. cada una de las voces).

Los patriarcas antediluvianos son presentados en dos listas genealógicas: *Gén.* 4, 17-24 (línea de Caín) y *Gén.* 5, 3-32 (línea de Set). La semejanza entre los nombres de ambas listas (Enoc, Lamec, Jared, Matusalén) inclina a algunos escritores a pronunciarse por una sola genealogía representada por dos tradiciones diferentes: la sacerdotal (*Gén.* 5, 3-32) y la yavista (*Gén.* 4, 17 ss.) (cf. R. de Vaux, *op. cit.*). La genealogía de los *setitas* (*Gén.* 5, 3-32) anota para cada uno de los diez patriarcas la edad en que engendró a su sucesor, los sucesivos años de su vida, la suma total de los años, la procreación de otros hijos e hijas y la muerte, a excepción de la de Enoc. La genealogía de los *cainitas* (*Gén.* 4, 17-24) presenta a los patriarcas como iniciadores de una

progresiva cultura neolítica contrastante con un acentuado retroceso moral (poligamia y precoz preponderancia de Lamec). Los *patriarcas posdiluvianos*, semitas por la línea de Arfaçad (*Gén.* 11, 10-26; cf. 10, 21), traídos con las mismas fórmulas que los setitas, fuera de la indicación de la edad del conjunto y de la muerte de cada uno, en el texto hebreo masotérico son nueve, en los *LXX* y en *Lc.* 3, 36 son diez por la añadidura de Cainán (cf. *I Par.* 1, 24-27).

La primera dificultad contra la objetividad de estas listas es la discordancia cronológica entre los textos masotérico (TM), samaritano (*Sam.*) y griego (*LXX*) desde Adán hasta el diluvio: TM 1656 años, *Sam.* 1307, *LXX* 2262; desde el diluvio hasta Abraham: TM 390 años, *Sam.* 1040, *LXX* 2262; y, sobre todo, la enorme desproporción entre los datos de la Biblia y los de la ciencia paleontológica (desde 50.000 hasta 200.000 años) relativos a la edad del género humano.

Una segunda dificultad es la longevidad de los patriarcas, que alcanza un máximo de 969 años con Matusalén para disminuir sin regularidad al acercarse a la edad histórica, y que es notablemente inferior a la propuesta en las listas de los reyes súmeros antediluvianos y posdiluvianos, los cuales no tienen relación con las listas bíblicas, ni por su carácter, ni por sus nombres, ni tampoco por el número de años.

La solución de estas dificultades debe buscarse en el género literario de la genealogía, que no se propone un fin rigurosamente histórico o cronológico sino más bien religioso y jurídico: la genealogía bíblica intenta documentar la pertenencia de un individuo a un determinado grupo, lo que es necesario de un modo especial en una sociedad patriarcal, en la que el individuo no tiene determinados sus derechos sino en cuanto es descendiente de un tronco genealógico determinado. En estas genealogías los términos *engendró* e *hijo* toman un significado amplio y significan un lazo genealógico que puede ser incluso bastante lejano (como, por ejemplo, el Mesías es llamado hijo de David). Otro de los fines de la genealogía es el de recapitular un período histórico sin pretensiones cronológicas (cf. las genealogías de *I-II Par.*). Además, con el fin de facilitar la transmisión oral de estas genealogías se recurre a menudo a una ejemplificación sistemática (cf. *Mt.* 1, 17), omitiendo eslabones intermedios (cf. *Mt.* 1, 8 y *II Re.* 9, 16; 11, 2-21; 14, 1).

Las genealogías de los patriarcas llenan los

intervalos de tiempo que median entre la creación y el diluvio y entre el diluvio y Abraham, con lo cual nos confirman cómo es legítima la creencia de que Israel desciende de Adán por rama de Set-Noé-Sem-Teraj-Abraham, y cómo es legítimo su derecho a las promesas divinas que se les fueron comunicando progresivamente.

La historicidad de algunos nombres de la genealogía de los semitas (Sarug, Teraj) está comprobada con la aparición de tales nombres en la Mesopotamia del norte, cuna de los antepasados de Abraham (R. De Vaux, *art. cit.*; N. Schneider, *art. cit.*).

La cultura patriarcal (Gén. 1-11), bajo el aspecto intelectual y religioso, está de acuerdo con la que se nos da a conocer a través de la etnología respecto de los pueblos nómadas dedicados a la cría de ganados (entre los cuales los semitas), en cuanto se caracterizan por su elevado grado intelectual y moral (monoteísmo, monogamia, ausencia de sacrificios de víctimas humanas, concepto de Providencia). Pero hay desacuerdo entre ellas en el aspecto técnico: mientras que la cultura conocida por la ciencia presenta alternativas y variaciones en el tiempo y en el espacio (paleolítico, mesolítico y neolítico con sus subdivisiones), donde aparecen y desaparecen por completo numerosos tipos y razas, la cultura patriarcal se presenta muy simplificada y unitaria, y casi toda ella reducible al ambiente neolítico (agricultura; Adán y Caín, Gén. 2, 15; 3, 17-18; cría de ganados; Abel, Gén. 9, 20), en el marco geográfico de Mesopotamia y Palestina con una duración del género humano increíblemente breve (v. *Génesis*).

El aspecto neolítico de la prehistoria bíblica es interpretado como una proyección de la cultura neolítica contenida en las fuentes más antiguas utilizadas por el autor (P. Heinisch, *op. cit.*; G. Castellino, *op. cit.*). La noticia de la elaboración metalúrgica de los cainitas (Gén. 4, 22) parece ser una añadidura del autor o de un glossador (A. Bea, *art. cit.*). [A. R.]

BIBLIO. — J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O. T.*, Princeton 1950, p. 265 s.; listas súmeras reñas; J. DE FRAINE, en VD, 25 (1947) 43-53; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale bíblica*, trad. it. Brescia 1950, pp. 119-32; 177-96; E. GALBANI-G. PIAZZA, *Pagine difficili del V. T.*, Génova 1951, pp. 163-68; B. COURVOISIER, en RB, 58 (1951) 75-91; R. DE VAUX, *La Génesis (La Bible de Jérusalem)*, París 1951; *Id.*, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en RB, 53 (1946) 321-368; 55 (1948) 321-368; 56 (1949) 5-36; N. SCHNEIDER, en *Biblica*, 33 (1952) 516-22; A. BEA, *Præhistoria et exegesis libri Genesi*, en VD, 17 (1937) 344-47, 360-6; 18 (1938) 14-20; G. CASTELLINO, en *Questioni bibliche alla luce dell'enc. «Divina afflante Spiritu»*, Roma 1949, pp. 31-61.

PAZ. — El sentido fundamental del hebreo *šálóm*, que suele traducirse por paz, es el de «bienestar», con diferentes matices: sanidad («Visitarás a tus hermanos para informarte acerca de su *šálóm*», I Sam. 17, 18; cf. Is. 38, 17), seguridad («Rogar la *šálóm* de Jerusalén: vivan en seguridad los que te aman»; Sal. 122, 6 ss.; Jer. 29, 7), incolumidad («despedir a un enemigo en *šálóm*», II Sam. 3, 21.23), prosperidad («La *šálóm* sea contigo, con tu casa y con cuanto tienes», I Sam. 25, 6), buen éxito («La *šálóm* de la guerra», II Sam. 11, 7; cf. 18, 28). Por eso se comienzan las cartas con la expresión de «A él la *šálóm* en su totalidad» (Ezdr. 5, 7), o también: «Que vuestra *šálóm* se multiplique» (Dan. 3, 31; cf. Cartas de Laquís y de Elefantina). La fórmula de saludo es «*šálóm a tí*» (Jue. 19, 20), y la de despedida «*Vete en *šálóm**» (I Sam. 1, 17). Lo contrario de la *šálóm* es, pues, el mal en general (Is. 45, 7), y sólo secundariamente la guerra y las contiendas en especial (Eclo. 3, 8), ya que la idea de bienestar las excluye; si dos personas o dos pueblos están concordes, «hay *šálóm* entre ellos» (Jue. 4, 17; I Sam. 7, 14); uno de quien no hay nada que temer es «el hombre de mi *šálóm*» (Sal. 41, 10). Esta *šálóm* es un don de Dios (Is. 45, 7; Job. 25, 2; Sal. 147, 14); lo merece el justo (Is. 32, 17; Sal. 119, 165; Prov. 3, 2); el pecado es el enemigo de la *šálóm* (Is. 48, 18); ya que no hay *šálóm* para los impíos (Is. 48, 22).

Mediante la actuación del Mesías se dará un establecimiento de la *šálóm* en toda la humanidad, que se perdió por el pecado (Is. 53, 5; 57, 19): el pacto mesiánico será esencialmente «un pacto de *šálóm*» (Is. 54, 10), de *šálóm* abundante (Sal. 72, 3.7, sin fin (Is. 9, 7), y el Mesías será «príncipe de *šálóm*» (Is. 9, 6), y hasta la misma *šálóm* (Mt. 5, 5); y Dios «hablará de *šálóm*» incluso a los gentiles (Zac. 9, 19).

En el Nuevo Testamento se emplea el término *εἰρήνη*, que para los griegos equivalía a tranquilidad pública, inmune de reyertas, concordia entre las naciones por la ausencia de guerras (así también en Mt. 10, 34; Act. 12, 40; Ap. 6, 4). Pero habitualmente se traduce por *εἰρήνη* el conjunto de significados de *šálóm* (respecto del bienestar en general cf. las fórmulas de despedida: Act. 15, 33; 16, 36; 1 Cor. 16, 11), con absoluta preponderancia del sentido mesiánico, entendido de ese bien de orden sobrenatural que el Mesías Jesús ha realizado en la tierra y en el cielo (Lc. 2, 14; 19, 38), quitando para siempre toda enemistad entre Dios y los hombres («Justificados, pues,

por la fe, tengamos paz con Dios», *Rom. 5, 1*, entre los israelitas y los gentiles (*Ef. 2, 14*), mereciéndonos toda clase de bienes celestiales (*Ef. 1, 3-14*). Esta «paz», que Jesús dejó a sus Apóstoles (*Jn. 14, 27*), éstos la anuncian a todos (*Mt. 10, 12 s.*), la desean al comenzar cada una de sus epístolas, juntamente con la «gracia» de Dios (*I Tes. 1, 1; Rom. 1, 7; I Pe. 1, 2, etc.*), pues en ella consiste todo el «evangelio» (*Ef. 6, 15*). La paz «reina en los corazones» de todos los cristianos (*Col. 3, 15*), y es una dulce certeza de salvación, fuente de gozo interior que puede ir continuamente en aumento (*Rom. 15, 13*). [G. B.]

BIBL. — G. VON RAD-FOESTER, en *ThWNT*, II, pp. 398-418; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, París 1951, p. 110 s.; J. BONSIEREN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951; p. 308; \* J. PRADO, *La paz del reino mesiánico*, CB, 1951; M. BALAGUÉ, *Dónde está la paz de Cristo?* CB, 1952; S. DEL PÁRAMO, *La paz de Cristo en el N. T.*, EstE, 1953.

**PECADO.** — Ya los babilonios consideraban al pecado como algo que «es más que una simple impureza ritual; es una infracción de esa ley moral que debería regular las relaciones entre los hombres y los dioses, y entre los hombres y sus hermanos» (Dhorme).

Para los egipcios, véase en el c. 125 del *Libro de los muertos*, la llamada «confesión negativa», como índice elocuente de su sentimiento moral (L. Speleers), que corresponde a cuanto nos muestra la etnografía sobre el elevado concepto de moral entre los pueblos primitivos (Cathrein, Schmidt).

En el *Antiguo Testamento* sobresale la superioridad incomparable de la doctrina moral del yaveísmo por encima de la de todas las otras religiones del Antiguo Oriente.

Si extendemos el concepto de culpa, tanto si se trata de las relaciones de la colectividad con Yavé, como si nos referimos a las del israelita como individuo, el pecado es siempre una transgresión de un dato positivo de la ley religiosa. El concepto de pecado y de castigo es adecuado al purísimo concepto de la justicia absoluta de Yavé; infracción moral con plena responsabilidad del culpable.

Los mismos términos empleados para significar el pecado parecen suponer y confirmar tal noción: *háta*, más genérico = «pecado», «culpa», es cualquier acción que se sale del recto camino, que no es según la regla del bien; es errar en el propósito, no dar en el blanco; *peña* = «infracción», deshacer, romper una barrera; *awón* = «delito», «violation», obrar torcidamente (Bonsirven).

Además de las transgresiones de la ley reli-

giosa, Yavé castigó con no menos rigor las culpas morales de sus fieles, sin distinguir las que le atañen personalmente de las que suponen algún daño al prójimo. Basta recordar el castigo del pecado de David (*II Sam. 11-13, 16-18*).

En los *Salmos*, principalmente en los más antiguos, se canta frecuentemente la suprema justicia de Yavé, como vengador de las culpas morales (cf. *Sal. 4, 3.5.6*), que son presentadas así, por ejemplo, en el *Sal. 7, 4 s.* «Si hay crimen en mis manos, si pagué con mal a quien estaba en paz conmigo, si aun al enemigo le despojé sin razón, que persiga el enemigo mi alma... etc.» Los *Salmos* se pronuncian frecuentemente contra la soberbia del impio, contra las asechanzas puestas al justo y al afligido, contra la desvergonzada injusticia del inicuo, contra la boca de la que brota la maldición y el engaño. «Júzgame, Señor... Tú confirmas al justo, Tú que eres justo y escudriñador del corazón y de los riñones... Justo Juez» (*Sal. 7, 7-12; Sal. 10, etc.*).

En el *Sal. 51* tenemos una prueba indiscutible de una vida interior elevadísima: «Crea en mí oh Dios! un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto; dame un espíritu nuevo que sea estable.» El salmista ruega a Dios que le purifique de sus culpas y, ante el temor de la recaída, le suplica que obre en él una transformación radical, que equivale a una creación (Van Imschoot).

Pero no tenemos más que recordar la misma carta constitucional del yaveísmo, el *Decálogo* (v.), cuyo valor religioso y moral todos tienen que reconocer. Todos los escritos proféticos y didácticos tienen constantes referencias al primer precepto del monoteísmo y a los otros nueve preceptos morales.

El pecado debe ser expiado: lo exige la justicia de Dios, tanto por parte de la nación como por cada individuo; y la pena, aun cuando se manifiesta aquí abajo, trasciende a la vida presente. «Muerte (v.) y vida, según puede comprobarse especialmente en *Ez. 18*, están en relación con la conducta moral de cada uno. Mas la misericordia de Dios espera: «No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva»; y el hombre puede pasar del pecado a la justicia, lo mismo que de la justicia a la iniquidad; Dios ajusta su sanción a la conducta del hombre.

El pecado es, pues, fuente de todo dolor, de desgracias: sólo la justicia o sabiduría (práctica de los preceptos morales o de la religión) es fuente de nuestra alegría y de todo bien, como inculcan con frecuencia los libros

sapienciales (desde los *Salmos* a los *Prov.* *Ecl.*, *Sab.*).

Entre las múltiples distinciones del pecado, de pensamiento, de palabra, de obra, de acción y de omisión (cf. el pecado de Hei, 1 *Sam.* 3, 13), el A. T. pone también la de los pecados cometidos por error e involuntariamente contra alguno de los preceptos de Yavé, haciendo alguna cosa prohibida, y pecados cometidos «con mano aliva» (cf. *Núm.* 15, 30 s.), es decir, pecados audaces y escandalosos que atacan directamente a la autoridad divina. El pecado por error, involuntario, comprende el vasto campo de las culpas más o menos graves, más o menos voluntarias, que tienen su fuente en la humana flaqueza. Por ellos se ofrece el sacrificio de expiación (*Vulg.*, «pro pecatis»): *Lev.* 4, 1-5, 13; mas por los anteriores estaba establecida la pena de muerte (*Dt.* 13, 6; 22, 21-24 etc.).

Cuatro pecados «claman venganza en presencia de Dios»: el homicidio (*Gén.* 4, 10; *Ex.* 20, 10); el pecado de sodomía (*Gén.* 18, 20; *Lev.* 18, 22); la opresión de los pobres, de las viudas, de los huérfanos (*Ex.* 22, 21 ss. 25); el defraudar el justo salario (*Dt.* 24, 14; *Lev.* 19, 13; cf. *Sant.* 5, 4).

En el *Nuevo Testamento* se emplea el rico vocabulario de la versión griega del A. T. para significar el pecado: violación de la ley, impureza, impiedad, error, desobediencia, transgresión, frustrar el fin (diez términos, *ávoría*, *áorébeia*, *παράβασις* *ámapria*, etc.). Este último término es el más frecuente, cf. el hebr. *hátiā*: en el plural indica los pecados personales; en el singular expresa frecuentísicamente ora el poder del pecado, ora la noción genérica del mismo.

De estos términos se deduce la definición del pecado: falta contra Dios (contra su voluntad), que produce una deuda y provoca la ira divina. Jesús precisa diciendo que el pecado procede del corazón, es decir, de la facultad espiritual del hombre, sede de sus pensamientos, de sus deseos, fuente de sus decisiones conscientes (*Mt.* 15, 10-20; *Mc.* 7, 14-23). Pero advierte que es Satanás el autor del pecado (*Mt.* 8, 41-44; *Mc.* 1, 13; 8, 33).

La liberación del pecado es obra exclusiva del Redentor: sólo él puede hacerlo (v. *Romanos*, epístola a los) y lo hizo (*Rom.* 6, etc.), rescatándonos con su muerte (*Mt.* 20, 28; «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para rescate de todos»; cf. *Flp.* 2, 5-1; *1 Cor.* 6, 20; 7, 23; *Rom.* 3, 24 s., etc.). Vino a traer la salvación a todos cuantos se habían perdido (*Mt.* 9, 13;

10, 6; 15, 24; *Le.* 19, 9.10; *Jn.* 10, 9; 12, 47, etc.). Es cordero que quita el pecado del mundo (*Jn.* 1, 19.33).

No hay página en que tan profunda y adecuadamente como en la parábola del hijo pródigo (*Le.* 15, 11-32) se presente, por una parte la sicología del pecador, los caminos y los efectos del pecado en nosotros, y por otra el acceso a la vuelta, al arrepentimiento, la acción, la respuesta de Dios. «Será en el cielo mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia» (*Le.* 15, 7).

La primera condición para alcanzar el perdón es el reconocimiento de la propia miseria (*Le.* 18, 13 s.), la propia indignidad; el deseo de una nueva vida, el amor (*Le.* 7, 42.47-50). Jesús ha encamado y comunicado a los Apóstoles, a la Iglesia, su sentido de misericordia y el poder de perdonar los pecados (*Jn.* 20, 22 s.). Incluso en el bautizado queda el estímulo al pecado en la concupiscencia, en los malos instintos de nuestra carne que nos llevan a la muerte eterna. De ahí la necesidad de la mortificación, de la oración (*Rom.* 7; *Gál.* 5, 16-6, 10; *1 Cor.* 9-10; *Le.* 13, 5; *1 Cor.* 9, 27 «castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado»; *Mt.* 26, 41; *Le.* 21, 36; *I Tes.* 5, 17 «orad sin cesar»).

[F. S.]

BIRL. — V. *ἀμαρτία* en *ThWNT*, I, pp. 267-336; *Ibid.*, III, pp. 302-311; P. HEINISCH, *Teología del Viejo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 273-94; J. GUILLET, *Thèmes Bibliques*, Paris 1951, pp. 94-129, 141-49, 151-58; L. CERUAUX, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, *Ibid.* 1951, pp. 105-117; J. BONISSEVET, *Teología del N. T.* (trad. it.), Torino 1952, pp. 54-59; *Id.*, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 113 ss. 121-28; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo* en el *V. T.*, Rovigo 1953, pp. 331 s. 347-50, 94 s. 222-30. \* F. ASENSIO, *El primer pecado en el relato del Génesis*, EsTB, 1950; J. PÉREZ DE UBEL, *Leyendo la Biblia. El pecado de nuestros primeros padres*, Cons., 1953.

**PECADO original.** — Es la privación de la gracia o la carencia de la amistad de Dios en todo hombre al nacer, como consecuencia del pecado de nuestros primeros padres. Lo mismo que un capitán, desheredado por rebelión contra su rey, perdería el título y la dignidad para sí y para su posteridad, de igual modo Adán al pecar perdió todos los dones sobrenaturales y preternaturales que había recibido. Desde entonces transmigró a sus hijos, a toda la humanidad, la vida física íntegra, naturalmente perfecta, pero sin la gracia y los demás dones, y, por encima de esto, con las malas inclinaciones que irán en aumento con los pecados (v. *Adán*).

El Antiguo Testamento es explícito al presentar la *muerte* (v.) como la pena más expresa del pecado original (*Eclo.* 25, 23; *Sab.* 2, 23 s.): Dios creó al hombre para la inmortalidad...: por la envidia del diablo entró en el mundo la muerte, como lo experimentan los de su partido). No se trata de la muerte física como tal, sino y principalmente como separación completa de Dios, con la bajada del alma al *se'ol*, lejos de Él, separación que sólo será definitiva para los malos. El Antiguo Testamento afirma la idea general de un cambio sufrido por la humanidad en sus relaciones con Dios; la expulsión del Paraíso decide la muerte del género humano. Habla de penas hereditarias: padecimientos, *concupiscencia* (v.), *Sal.* 51 (50), 7; 56 (53); *Job.* 13, 25 s.; 14, 4 suponen un estado de corrupción original, de miseria moral congénita. Pero no se halla en todo el Antiguo Testamento ni en la literatura judaica la afirmación, siquiera implícita, de que todo hombre nace en estado de enemistad con Dios. Tal doctrina es enseñada explícitamente por San Pablo (*Rom.* 5, 12-21).

Para demostrar la universalidad y la eficacia de la redención de Cristo, única fuente de vida, establece el Apóstol un paralelismo entre la obra de Adán pecador, cabeza e iniciador de la humanidad decadida (*Gén.*, *Eclo.*, *Sab.*), y la obra de Cristo, el antítipo, cabeza y fundador de la humanidad rescatada. Se contraponen dos relaciones de solidaridad eficaz: Adán y todos los hombres; Cristo y todos los hombres. La primera establece el reino del pecado y de la muerte; la segunda el de la gracia y de la vida. «Así por un sólo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, *por cuanto todos habían pecado*». El pecado queda personificado: es una potencia malefica que tiene esclavo al hombre contra Dios (cf. *Rom.* 6-7). Entra en el mundo (= en las conciencias) por la rebelión de Adán, y por el pecado la muerte, y no ya sólo muerte física, sino completa separación de Dios (*Sab.* 2, 23 s.), con todas las consecuencias físicas y morales. San Pablo pasa a Eva por alto, porque la cabeza de la humanidad es Adán y quiere oponerlo a Cristo.

La muerte reina porque todos han pecado. No se aplica una pena sino después de que se ha amenazado con ella, explica San Pablo en los versículos 13 ss. Por lo mismo, si no es de Adán, no puede decirse que la muerte sea impuesta por los pecados personales, ya que no existe orden divina sobre el caso. La promulgación auténtica de la

Ley divina se efectuó con Moisés, pues la Ley natural, grabada en los corazones, no estaba suficientemente clara y determinada en cuanto a sus prescripciones y sanciones. Además, habían muerto igualmente muchos hombres que no eran culpables de pecados personales. Por consiguiente, su muerte, que llevaba consigo la separación de Dios, no puede explicarse sino por la solidaridad con Adán en la pena e incluso en la culpa que habían heredado. Así lo dice expresamente el v. 19: «Por la desobediencia de uno se hicieron todos los otros pecadores, y así también por la obediencia de Cristo todos serán hechos justos.»

Todos, pues, pecaron en Adán, por más que no se halle tal expresión en el texto. El de la Vulgata: *in quo omnes peccaverunt*, puede interpretarse «porque todos pecaron»; y, efectivamente, el griego φόβος es solamente causal (*II Cor.* 5, 4, etc.). San Pablo no dice cómo se realizó esta infeción: sólo pone el principio; y en realidad no es el pecado original el objeto directo de su argumentación. Ni tampoco habla de él en otra parte; en *Ef.* 2, 3 éramos por natura (φύομεν), igual que los otros, sujetos a la ira, se trata de los pecados actuales, inherentes al hombre privado de la gracia (φύομεν).

La Redención destruye el pecado, comunica fuerza para vencer la concupiscencia que permanece (*Rom.* 7), y triunfará definitivamente sobre la muerte con la resurrección final de los cuerpos (*Rom.* 8). [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt.* II; J. M. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, París 1931, pp. 104-18; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 113-28; TH. MAERTENS, *La mort a régne depuis Adam* (*Gén.* 2, 4-3, 24), Bruges 1951; S. LYONNET, *Le péché original et l'exégèse de Rom. 5, 12-14*, en *RScR*, 44 (1956) 63-84.

PECAJ. — v. *Israel (Reino de)*.

PECAJYA. — v. *Israel (Reino de)*.

PECTORAL. — Probablemente de origen egipcio, por el nombre y por el uso (hebr. *hošen*; LXX: λόγιον, λογεῖον, que significa oráculo o lo que forma parte de él; Vulgata: *rationale* o *rationale iudicii*, según la forma plena hebrea *hošen* [*rationale*] *ham-mišpat* [*judicii*]), porque lo llevaba el Sumo Sacerdote pendiente sobre el pecho cuando entraba en el santuario y cuando tenía que decidir sobre asuntos de gran monta. Era un tejido finamente bordado, cuadrangular (de arriba abajo como las bolsas de nuestros cálices, con el engarce simétrico de doce piedras preciosas de colores diferentes y dispuestas del modo siguiente: primera fila:

esmeralda, topacio, rojo claro; segunda fila: agua marina, zafiro, carbúnculo; tercera fila: amatista, ágata, jacinto; última: diaspromo, alabastro, crisólito. Cada una llevaba grabado uno de los nombres de las doce tribus (*Ex. 28, 15 ss.*).

Había de ser del mismo tejido que el superhumeral (cf. efod; *Ex. 28, 15; 39, 8-21; Lev. 8, 8*). Cada una de sus cuatro esquinas debía estar provista de un anillo con la correspondiente cadena, y cuando se le colocaba sobre el pecho a manera de bolsa, las cadenillas se ensartaban por la parte superior en las hebillas del efod; la parte inferior se aseguraba con cintas de jacinto. En el centro, en la parte interior y doblada se colocaban los *Tummim* y los *Urim* (*Ex. 28, 30*), que tal vez fuesen otras dos piedras preciosas, por donde, al parecer, se obtenían las divinas respuestas, lo cual explica la traducción de los LXX; *λογέσιον* = oráculo, respuesta.

El Sumo Sacerdote no podía entrar en el santuario sino después de haber puesto así sobre el corazón los nombres de las doce tribus de Israel (*Ex. 28, 15; 39, 8-21; Lev. 8, 8*) para mostrar que Dios era el soberano Señor a quien todo el pueblo se consagraba y de quien esperaba los divinos oráculos. [A. R.]

BIBL. — F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia Biblica*, Innsbruck 1917, p. 197 s.; DR. GABRIEL, *Untersuchungen über alttestamentliche Hohepriesterstum*, Viena 1933, pp. 71-90.

**PEDRO apóstol.** — Uno de los que primero siguieron a Jesús, y jefe del colegio apostólico. El nombre de Pedro le fué impuesto por Jesús (*Jn. 1, 42*), en vez del de Simón o Simeón con que se había llamado al nacer. En el famoso texto de *Mt. 16, 17* se le llama hijo de Jonás (cf. *Jn. 1, 42; 21, 15-17*). Era oriundo de Betsaida Julia, al noreste del lago de Gennesaret. Consta que Pedro era casado (cf. *Mt. 8, 14*), más como no se habla nunca de su mujer en las fuentes auténticas, puede pensarse que ya había muerto antes de la primera entrevista de Pedro con Jesús. En los Evangelios brillan la adhesión de Pedro a Jesús, su generosidad, su prontitud para intervenir y su impetuosidad, pero resaltan igualmente sus defectos. Hay que excluir de él toda preparación intelectual (cf. *Act. 4, 13*).

Habiendo sido antes discípulo de Juan Bautista, según grandes probabilidades, Pedro tuvo saludables contactos con Jesús (*Jn. 1, 40 ss.; 3, 2-12*), hasta que, terminada la pesca milagrosa, lo abandonó todo para seguir con su hermano Andrés al Maestro (*Lc. 5, 11; Mc. 1, 18; Mt. 4, 22*). Aparece de repente junto

con Santiago y con Juan entre los predilectos de Jesús, como testigo de hechos extraordinarios (*Mc. 5, 37; 9, 2; 14, 33*). Incluso en ese reducido grupo es tratado Pedro con especial atención por Jesús, que gustaba de ser su huésped en Cafarnaúm (*Mc. 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 32 ss.*), de servirse de su barca para instruir a las turmas (*Lc. 5, 3*). Tales señales de distinción se multiplican hacia el fin de la vida de Jesús (*Mt. 17, 24-27; Lc. 22, 8-13; Jn. 13, 6-10*) e inmediatamente después de la resurrección (*1 Cor. 15, 5; Mc. 16, 7*). Pero de un modo especial se muestra la preeminencia de Pedro por voluntad expresa de Jesús que le encierra un cometido fundamental en la dirección de su Iglesia (*Mt. 16, 17-19*), y tal promesa es confirmada y explicada después de la resurrección (*Jn. 21, 15-19*), para que no quede duda alguna sobre las posibles consecuencias que pudieran surgir en contra con motivo de la triple negación en el atrio del Sumo Sacerdote (*Mc. 14, 66-72*).

Inmediatamente después de la ascensión Pedro ocupa sin discusión el primer puesto entre los Apóstoles. Preside la elección de Matías (*Act. 1, 15-26*) y habla en nombre de todos así ante el pueblo en el día de Pentecostés (*Ibid. 2, 14-40*) como ante el Sinedrín (3, 1-4, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32); él es quien condena a Ananías y a su mujer Safira (5, 1-11) y a Simón Mago (8, 20-24), quien interviene en la nueva misión de Samaria (8, 14), y quien acoge oficialmente a Cornelio en la Iglesia (10, 1 ss.). Su posición preeminente aparece más claramente aún en el propósito de Herodes Agripa, que con la eliminación de Pedro entiende infligir un golpe mortal a la Iglesia que estaba preocupada por el riesgo del primero de los Apóstoles (12, 5). En la asamblea de Jerusalén aparece Pedro en la misma preeminencia (15, 7-11), que en manera alguna se niega, antes bien se confirma con el conocido incidente de Antioquía con Pablo (*Gal. 2, 11-14*).

La precedencia que se da a los hechos que atañen a Pedro en los *Actos* desaparece de improviso en *Act. 12, 17* —estamos hacia los años 42-43—, porque Lucas abandona a su personaje principal para sustituirlo por Pablo, el apóstol de los gentiles, y sólo mencionará a Pedro en la breve períope sobre el Concilio de los Apóstoles.

Por los otros escritos neotestamentarios consta evidentemente la presencia —pasajera, sin duda— de Pedro en Antioquía (*Gal. 2, 11-14*); no con tanta claridad se puede deducir de la *I Pe.* (5, 13) la presencia del Apóstol

en Roma = Babilonia. Tampoco es apodictica la prueba deducida de *I Cor. I, 12; 3, 22* en favor de un ministerio de Pedro en Corinto, si bien no puede negarse con seguridad.

La venida de Pedro a Roma en los primeros años del imperio de Claudio (41-54 des. de J. C.) no está respaldada por una verdadera tradición, si bien se aducen algunos nombres más recientes que, a semejanza de Jerónimo y Orosio, se hacen eco de la determinación de Eusebio que en la *Crónica* habla del segundo año de Claudio, pero en otra parte (*Hist. eccl. II, 14, 6; 17, 1*) se expresa de un modo muy genérico, y en la misma *Crónica*, en la traducción armenia, ofrece una fecha muy diferente (tercer año de Calígula, o sea 39-40 des. de J. C.). El mismo famoso fragmento de Suetonio (*Divus Claudio 25, 4*), sobre Claudio, que promulgó un edicto contra los judíos, al parecer en el año 49, porque estaban continuamente en tumultos polémicos con los cristianos, tampoco puede arrogarse un valor apodictico sobre si Pedro se hallaba entonces en Roma o no.

Puede considerarse como necesaria la presencia de Pedro en Roma antes de la composición de la epístola a los Romanos (57), si se tiene en cuenta el desarrollo del cristianismo del que informa *Rom. 1, 15*, poco explicable sin la actividad de algún misionero de primer orden, excluido San Pablo (*Ibid. 15, 20-24*).

Con todo, es poco probable la presencia del Apóstol durante la composición de la epístola, por razón de la omisión de los saludos para él en la larga lista de las personas a quienes quería saludar. Parece que también debe excluirse su presencia en Roma, durante el encarcelamiento (61-63) de Pablo, pues de otra suerte no sería explicable un silencio tan absoluto en el relato de los *Actos* y en las epístolas de la cautividad.

Aun admitiendo como segurísimo —según lo reconocen en número siempre creciente incluso escritores acatólicos— el que Pedro viniere a Roma y aquí muriese, hay que reconocer que los documentos de que disponemos no nos permiten suponer una estancia continuada durante un largo período. Pero es posible que aquí estuviese en breves estancias, separadas por intervalos más o menos largos, debidos a exigencias misioneras. Lo único cierto es que el Apóstol vió cumplirse en Roma la profecía que le había hecho Jesús (*Jn. 21, 18-19*).

En torno al año de la muerte reina la misma incertidumbre, aun estando fuera de duda que Pedro cayó víctima de la persecución nerónica. Según San Dionisio de Corinto (cf. Eusebio, *Hist. eccl. II, 25, 8*), Pedro y Pablo se jun-

taron en Corinto, de donde fueron llevados a Roma y sufrieron juntos el martirio. Tal contemporaneidad, excluida ya por Prudencio (*Peristephanum XII, 5-6*), que habla de un intervalo de un año, es negada por muchos modernos. Generalmente, hay la tendencia a poner el martirio de Pedro el 64, tiempo de la feroz persecución nerónica después del incendio de Roma, y a dejar para el año 67 el martirio de Pablo.

El sepulcro en el Vaticano está refrendado por una tradición antiquísima, así literaria como arqueológica. Entre todos los testimonios es de primerísimo orden el del presbítero Gayo del s. II (Eusebio, *Op. cit. 25, 7*) que habla de un trofeo erigido sobre la tumba del Apóstol, identificado, seguramente, en las excavaciones de 1940-1950 bajo la confesión de la Basílica Vaticana.

La tradición nos ha transmitido dos epístolas con el nombre del príncipe de los Apóstoles.

*I Pedro.* No se ve clara su división lógica, dado su carácter eminentemente parenético, en razón del cual a menudo se suceden los diferentes pensamientos sin trabazón, a lo que se añade la repetición de ideas básicas. Además de un exordio (1, 1-12) y un epílogo (5, 12-14), pueden señalarse tres secciones en las cuales predominan, respectivamente, consejos y exhortaciones de carácter general (1, 13-2, 10), apremiantes avisos con referencias constantes a la situación de los destinatarios (12, 11-4, 6), y normas pertinentes de un modo especial a la vida social y a la organización eclesiástica (4, 7-5, 11).

Este escrito pretende ante todo *exhortar y testificar* (5, 12), es decir, consolar a los lectores que se encuentran entre graves dificultades, recordando cuando la ocasión se presenta, pero a menudo, los principios doctrinales de orden sobrenatural que justifican y exigen la línea de conducta propuesta. Adviéntense referencias trinitarias (1, 1-3; 4, 14) y cristológicas (1, 2.18-21; 2, 3.13.22; etc.). Se insiste particularmente en la doctrina de la salvación. Nótanse elementos eclesiológicos (3, 20 s.) y escatológicos (1, 4.13.17; 2, 11; 4, 5.7; 5, 6.8). Entre las partes doctrinales es digna de notarse la descripción del profetismo (1, 11 s.), considerado como carisma del Espíritu Santo.

Los destinatarios de la epístola son los fieles del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia (*Ibid. 1, 1*), los más de ellos procedentes del paganismo (cf. 1, 14; 3, 6; 4, 3), evangelizados en parte por San Pablo y sus colaboradores (Asia y Galacia), y en parte por judíos o prosélitos convertidos el día de Pentecostés (*Act.*

2, 9) o también por misioneros más calificados, sin que nos haya sido dado conocer el modo. El tono del escrito parece excluir la evangelización directa de Pedro. Las múltiples alusiones a padecimientos y pruebas de todo género sufridas por los destinatarios: calumnias (2, 12-15), insultos (4, 4), ha inducido a creerlos víctimas de la persecución neroniana; pero el examen hace pensar en las vejaciones y abusos locales que no es más fácil identificar actualmente a causa de lo fragmentaria de la documentación que poseemos.

Ya los antiguos exégetas consideraron el escrito como compuesto en Roma fundándose en la expresión metafórica de 5, 13 (Babilonia).

La fecha de la composición puede fijarse en los años 63-64 con una notable verosimilitud. El escrito no ofrece alusiones seguras a la gran persecución que se desencadenó después de julio del 64. Por otra parte, la evangelización de aquellas lejanas regiones presupone al menos la misión de Pablo en Éfeso (54-57). La mención de la presencia de Marcos (5, 13) favorece la hipótesis de que la epístola fué escrita inmediatamente después de la liberación de Pablo (cf. *Col.* 4, 10; *Flm.* 24). Una fecha anterior no parece posible, desde el momento en que se descarta como improbable la presencia de Pedro en Roma durante el primer encarcelamiento de Pablo en Roma (61-63).

La epístola fué escrita por medio de Silvano (5, 12), que aparece como compañero de Pablo con el nombre de Silas (cf. *Act.* 15, 22). La forma literaria es digna, pero se mantiene siempre en el ámbito del lenguaje y del estilo del Nuevo Testamento. Se han notado múltiples y considerables coincidencias con los discursos de Pablo que se exponen en los *Actos*.

La autenticidad de la epístola tiene la garantía de una tradición constante y antiquísima. No figura en el fragmento Muratoriano, pero se debe muy probablemente a una corrupción del texto del catálogo. El examen intrínseco no sólo la atribuye explícitamente a Pedro Apóstol (1, 1), sino que contiene varias referencias biográficas de tal personaje (cf. 2, 6-8; 3, 14; 5, 1.13). No puede esgrimirse el argumento de la elegancia lingüística contra la autenticidad, porque tal elegancia es relativa y no es posible discernir con seguridad lo que puede atribuirse en este sentido a San Pedro de lo que sería efecto de la cultura de Silvano, compañero de apostolado de Pablo y ciudadano romano (*Act.* 16, 37).

**II Pedro.** Tras un brevíssimo exordio, que contiene la dirección y los saludos (1, 1 s.), se

lee una exhortación un tanto genérica a la santidad de vida (1,3-21). Insiste en la perseverancia en la fe recordando la dignidad del cristiano, llamado a un perfecto conocimiento de Dios y a la participación de la naturaleza divina (1, 3 s.). Y a manera de corolario, el venerable anciano, que presiente como inminente su fin (1, 12-15), recomienda la práctica de la virtud (1,5-11) y recuerda las bases de sus enseñanzas (1, 16-21). A continuación viene el aviso de que se esté alerta contra los falsos doctores (2, 1-3), cuyos vicios se delatan al par que se predice el tremendo castigo que les espera (2, 1-22). Que los fieles conserven las genuinas enseñanzas de los profetas y de los apóstoles respecto de la parusía (3, 1-13), esperando con paciencia que se realicen los divinos designios y preparándose convenientemente para el juicio de Dios, sin dejarse seducir por doctrinas de falsos doctores. Ciérrase el escrito con una nueva exhortación a la santidad, recordando las epístolas paulinas, y una breve doxología (3, 14-17).

No se trata de una obra dogmática. No obstante, hay en ella maravillosos temas doctrinales. Baste recordar el que se refiere a la participación de la naturaleza divina (1, 4) y aquel otro sobre la inspiración de las Escrituras (1, 19-21).

No se nombran destinatarios, pero parece lógico deducir del nombre del Apóstol y de la referencia de 3, 1 que se trata de los mismos individuos que habían recibido ya la primera epístola de Pedro. El tema desarrollado presupone un fondo algún tanto diferente pero no contradictorio: se insiste en el peligro que corren de naufragar en la fe a causa de la obra socavona de falsos doctores aureolados con epítetos retumbantes. Desde este punto de vista, el escrito viene a completar el cuadro, más bien pesimista, que pudiera reconstruirse con las epístolas pastorales de Pablo, con el *Apocalipsis*, y de un modo especial con la epístola de Judas. Las numerosas alusiones a la actividad de los falsos doctores no justifican en manera alguna la identificación de éstos con ninguno de los diferentes sistemas de gnosticismo que aparecen en el s. II.

Han surgido graves dificultades acerca de la autenticidad de esta epístola, que niegan la mayoría de los exégetas católicos e incluso algún católico. La tradición antigua se muestra inquegablemente insegura, lo mismo que respecto de alguna de las otras epístolas católicas (v. *Canon*). Mas el examen interno exige la autenticidad en favor de Pedro (cf. 1, 1.13-18; 3, 1.9-15), a no ser que se demuestre que se trata

de una ficción o de un artificio literario. Son también muy de tenerse en cuenta las semejanzas estilísticas y lingüísticas con la I Pe. y con los discursos de la primera parte de los *Actos*.

Es evidente la profunda semejanza que tiene con la epístola de *Judas* (v.) — probablemente anterior —, con la cual coincide a menudo hasta en la expresión verbal.

Admitida la autenticidad en favor de San Pedro, se cree que el escrito fué compuesto en Roma después que la I Pe. Los que ponen la muerte del Apóstol en el año 64, piensan en el comienzo de este año, pero los que sostienen que su martirio fué en el 67 tienen la posibilidad de una fecha más elástica y más verosímil de suyo (hacia el 67).

[A. P.]

BIBL. — G. M. ZAMPINI, *S. Pietro*, Milano 1922; P. DE AMBROGGI, *S. Pietro Apostolo*, Milano 1944; U. HOLZMEISTER, *Epistola prima Petri*, Paris 1937; J. CHAINE, *Les épîtres catholiques — La seconde épître de Saint Pierre, les épîtres de Saint Jean, l'épître de Saint Judée*, 2 ed., Paris 1939, pp. 1-96; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro; Giovanni e Giuda* (La Sacra Bibbia, S. Garofalo), 2 ed., Torino 1949, pp. 87-121; J. VILLAR, *La Cristología de S. Pedro*, ESTB (1932), 27-42, 119-132; J. MARÍA BOVER, *El nombre de Simón Pedro*, CB, 1930; T. AYUSO, *Tu es Petrus*, CB, 1944; M. BALAGUE, *Las negaciones de Pedro*, CB, 1951; J. MARÍA BOVER, *El catálogo de las virtudes en la segunda epístola de S. Pedro* 1, 5-7, (Maur. 1945, marzo); BOGIL Y BOGIL, *Algunas escenas de la vida de S. Pedro y de la Iglesia primitiva resueltas con los actos de los Apóstoles*, Cristiandad (1944); G. CHEVROT, *Simón Pedro*, Madrid 1956.

**PEDRO (Actos de).** — v. *Apócrifos*.

**PEDRO (Apocalipsis).** — v. *Apócrifos*.

**PEDRO (Evangelio de).** — v. *Apócrifos*.

**PEDRO (Predicación de).** — v. *Apócrifos*.

**PEDRO Y PABLO (Actos de).** — v. *Apócrifos*.

**PENITENCIA.** — v. *Confesión*.

**PENITENCIALES.** — v. *Salmos*.

**PENTAPOLIS.** — Región y confederación de cinco ciudades (*Sab.* 10, 6): Sodoma (Sedōm), Gomorra (Amōrah; Góuoppa), Adama (Ad-mah), Seboim (Sebōim), Segor (Bela<sup>a</sup>). Los datos bíblicos (*Gén.* 14, 3; 13, 10-12), las condiciones del ambiente (depósito de sal, de azufre y asfalto, vestigios de terremoto) y la exploración arqueológica realizada por los americanos en Bab y Dra'a localizan la Pentápolis en la parte meridional del mar Muerto, entre la península El Lisan y Gebel Usdam (Sodoma), don-

de debía hallarse el valle Sidim (*Gén.* 14, 3. 8,10).

Su emplazamiento en la parte septentrional, en Tellelat Ghassul, hoy queda excluido desde el momento en que se atribuyen estas ruinas a la fase calculística (4000-3200 a. de J. C.), que abunda en Palestina, y no al tiempo de Abraham (1900 a. de J. C.).

Contra los reyes de la Pentápolis se coligó la fuerte cuadrilla de los cuatro reyes septentrionales (*Gén.* 14), que se proponía asegurar el control de la gran vía comercial entre Siria y Arabia y que probablemente causó la brusca interrupción de la cultura en Transjordania hacia el 1900 a. de J. C. que ha sido hallada en la exploración de N. Glueck.

Cuatro ciudades de la Pentápolis (*Dt.* 29, 23; *Gén.* 19, 28) fueron destruidas hasta el aniquilamiento por la intervención divina con el concurso de elementos naturales del lugar (betún, exhalaciones sulfurosas), como castigo de su perversión sexual, que amenazó ofender la rectitud de los patriarcas hebreos (*Gén.* 18, 16-19, 29). Solamente fué respetada Bela<sup>a</sup> (Segor), por ser refugio de Lot, que había huído de Sodoma bajo la divina protección (*Gén.* 19, 15-29).

[A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, en RB, 40 (1931) 388 ss.; P. DHORME, ibid., p. 503 ss.; J. M. LAGRANGE, en RB, 41 (1932) 489-514; L. H. VINCENT, en RB, 44 (1953) 41-104, 212-44; R. DE VAUX, en RB, 55 (1948) 326 ss.

**PENTATEUCO.** — (γένεταρευχος, sobreentendido βίβλος; de πέντε «cinco» y τεῦχος «estuche», para la conservación de un «rollo».

El conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia que contiene elementos históricos y legislativos, por lo que los hebreos lo llamaron ya desde la edad bíblica «La Ley» (hat-tōrah), el «Libro de la Ley», etc. (*Núm.* 8, 1-3; *Lc.* 10, 26). Los cinco libros son llamados corrientemente *Génesis*, *Exodo*, *Levitico*, *Números*, *Deuteronomio* (v. cada una de las voces).

**Contenido.** El trazado de la obra está formado por la parte narrativa, en la que se hallan inscritas las partes legislativas. Por consiguiente, la disposición es cronológica. El argumento general es la teocracia del Antiguo Testamento, de la que en el *Génesis* se expone el origen, en el *Exodo* la fundación y la legislación fundamental, y en los otros libros la legislación complementaria y la recapitulación. La idea central del *Génesis*, que es el origen del pueblo elegido, presenta un criterio de elección entre los diferentes hechos que se narran sobre la historia primordial de la hu-

manidad y de la vida de los *patriarcas* (v.); en los otros libros van insertándose entre la historia de Israel, desde la salida de Egipto hasta la entrada en Canán, que se sigue paso a paso, las diferentes leyes que el legislador Moisés iba promulgando. Así resultan varios bloques, entre los que se distinguen el «Código de la Alianza» con el Decálogo (*Ex.* 20-23), la «Ley del Santuario» (el pequeño templo móvil para el culto: *Ex.* 25-31), las «Leyes de santidad» (*Lev.* 17, 23) y todo el *Deuteronomio*, de carácter legal y parenético.

Las mismas historias examinadas de cerca revelan pasajes de contornos diferentes y de carácter de documentos incorporados, pero con una fisonomía literaria propia, como la obra de los seis días de la creación (*Gén.* 1, 1-2, 4) y, en otro sentido, las tablas genealógicas, como las de los descendientes de Adán (*Gén.* 5), de Noé (*Ibid.* 10; la «Tabla de los pueblos»), etcétera.

Del análisis del contenido resulta que, desde el punto de vista histórico y doctrinal religioso, ningún libro es comparable con el Pentateuco, que dentro de la misma Biblia está a la altura de los Evangelios, a los que ofrece un fundamento histórico y teológico con la idea central de la elección del hombre, la promesa de la restauración (*Gén.* 3) y otras profecías mesiánicas (*Gén.* 3, 15; 12, 2 s.; 49, 10; *Núm.* 24, 17 s.; *Dt.* 18, 15-18; Cf. *Rom.* 9, 43), a las que el mismo Jesús se refiere (*Jn.* 5, 39-46).

*Origen.* Pasaron siglos sin que el origen del libro constituyese un «problema». Entiéndase de una cuestión que ordinariamente no fuera resultante de datos de fe, sino de suyo independiente de la que atañe al carácter inspirado del libro, por muy ligada que estuviera con él, y que, por tanto, tuviera que resolverse con la ayuda de criterios teológicos, de suerte que se considerase cuando menos temeraria una opinión contraria a la que es común en la Iglesia.

La denominación del Pentateuco como «el Libro» o «La Ley de Moisés», empleada ya en la Biblia y acogida en las declaraciones patrísticas y de los concilios, expresó siempre una opinión pacífica.

En el libro mismo aparece de vez en cuando explícitamente atribuida a Moisés alguna parte. Después de la victoria sobre los amalecitas recibió Moisés de Dios la orden de «poner eso por escrito para recuerdo» (*Ex.* 17, 14). Más tarde «escribió» (*Ibid.* 24, 4) las leyes del «código del pacto» y las «condiciones del pacto» (*Ibid.* 34, 27), «registró» las

etapas de la marcha hasta Transjordania (*Núm.* 33, 2), «escribió» y «entregó a los levitas» una «Ley» que, según el contexto, parece ser el *Deuteronomio* (*Dt.* 31, 9-24), «escribió» el «cántico» que lleva su nombre (*Ibid.* 31, 22). La mencionada denominación del libro como obra de Moisés, con variedad de formas, es de toda la tradición bíblica (cf. *Jos.* 8, 31, etc.; *II Re.* 14, 6; *Esd.* 6, 18, etc.).

Idéntica situación se refleja en el Nuevo Testamento: Jesús habla del «Libro de Moisés» (*Mc.* 12, 26), de la «Ley de Moisés», etc.; se refiere a las prescripciones del Pentateuco como preceptos de Moisés (*Mc.* 8, 4; 19, 8); declara que Moisés «escribió de él», pero que los judíos no creen en Él, porque tampoco creen en los «escritos» de Moisés (*Jn.* 5, 46 s.). A prescripciones del Pentateuco como de Moisés se refieren también los contemporáneos de Cristo (*Mt.* 19, 7; *Jn.* 8, 5; *Mt.* 22, 24, etc.), así como los Apóstoles y los primeros fieles (*Act.* 3, 22; 7, 37; etc.).

En la tradición patrística no hay ni sombra de duda acerca de la atribución tradicional del Pentateuco a Moisés, lo mismo que en las actas eclesiásticas, en las que se habla de «Libros de Moisés», en el sentido que se había venido dando anteriormente a la expresión (Clemente de Roma, *I Cor.* 43, 1; Orígenes, *In Gen. hom.* 13, 2; Jerónimo, *Praef. in Jos.*, etc.; Inocencio I, *Ep. ad Ex-sup.*; Eugenio IV, Bula «Cantate Domino», etcétera).

El conjunto de estos testimonios tiene principalmente un valor histórico-critico, en cuanto sirven de prueba de la continuidad de una tradición que se remonta hasta el tiempo al que se atribuye el libro que los contiene, por lo que se les debe una seria consideración, incluso en el terreno de la metodología histórica. Es de notar el carácter categórico y pacífico de la convicción común, exenta de titubeos y sin afirmaciones en contra, por más que se supiese que algunas pequeñas partes, y especialmente el fin del *Deuteronomio* en donde se relata la muerte del mismo Moisés, tienen que ser de otro autor inspirado.

Respecto de aquellos lugares en los que se expresa directamente la convicción de que ciertos pasajes del Pentateuco fueron escritos por Moisés (como *Ex.* 17, 14; 24, 4; *Núm.* 33, 2, etc.), no parece que pueda decirse que se trata únicamente de adaptación del escritor sagrado a modos corrientes de decir: el valor dogmático de la afirmación en tales casos parece innegable. Por lo demás no existen razones para negar valor incluso al sentido que

se desprende lógicamente de todo el conjunto de la proposición: «El Pentateuco es obra de Moisés». Tal proposición es susceptible, como veremos, de precisiones y aclaraciones, que, en parte, son atenuantes del sentido material de la expresión, pero en todo caso implicará la atribución de la composición del Pentateuco a Moisés.

Desde el primer momento en que surgieron las teorías críticas se mostró su contraste con la tesis «católica», expresada en conformidad con el sentido que ordinariamente se atribuía a los testimonios mencionados; pero este conflicto se mostró patente y grave principalmente al aparecer los libros de J. Wellhausen (muerto en 1918), en los que se ampliaban y se sistematizaban los estudios precedentes.

El fondo ideológico de estos estudios, de carácter críticotextualhistórico, procedía del hegelianismo, enseñado entonces como cosa verdadera en todas las cátedras de Alemania: Israel, como todos los otros pueblos, en virtud del principio del evolucionismo cultural y religioso, aceptado como dogma indiscutible, «ciertamente» (o bien «naturalmente», pero siempre en sentido aseverativo), según pasó de la fase nómada a la agrícola, etc., así también, por lo que atañe a la religión, pasó de un conjunto de prácticas animistas y fetichistas al politeísmo, luego a una verdadera monolatría que más tarde aún fué reducida a teoría en el verdadero y propio monoteísmo.

Esta representación del antiguo Israel, enteramente contraria a la tradicional, se extendió al campo literario y cultural en general. No era posible que Moisés, figura semi-legendaria, hubiese escrito el Pentateuco, en el que hay ideas —se decía— que no pueden remontarse más allá de la era de los profetas (a partir del s. ix a. de J. C.).

Por medio del análisis de los textos en que se revelaban diferencias en el empleo de los nombres divinos, en el lenguaje y en varios hechos literarios, especialmente las «repeticiones», Wellhausen, al Pentateuco (más bien al Exateuco, pues envolvía al libro de Josué también en la misma suerte), lo dividía en otras tantas secciones, unas pequeñas, otras grandes, que decía haber sido tomadas de otros escritos primero independientes y en sí mismos orgánicos, y luego entrelazados para formar el Pentateuco actual.

Estos escritos o «documentos» eran especialmente cuatro: el *Yavésta*, el *Elohist*, así llamados por el nombre de Yavé o Elohim que en ellos se empleaba para nombrar a Dios, escritos por autores desconocidos hacia

el 850 ó el 770 a. de J. C.; el *Deuteronomio* escrito a fines del s. vii, pero promulgado como «descubierto» en el año 620 (cf. II Re. 22, 3-23, 24), y el *Código sacerdotal*, con relatos y leyes de carácter cultual, escrito en la época de la cautividad.

Los cuatro documentos se habían ido fusionando sucesivamente: la terminación del trabajo, de donde nació la «Ley», el actual Pentateuco, no fué anterior a la reforma de Nehemías, hacia el 445 a. de J. C.

Nadie profesa hoy este sistema en tal forma, ni siquiera en el campo católico, ya que se le han dado muchísimos retoques, incluso de importancia sustancial. Pero se ha retido el fraccionamiento del Pentateuco en trozos de origen y carácter diferentes, cuya unión para formar el libro se busca en parte por un procedimiento de documentos que coinciden con los de Wellhausen, y en parte por otros procedimientos. Han influido especialmente el progreso de la arqueología, y en general los estudios sobre el antiguo Oriente y los métodos exegéticos llamados de la «historia de las formas», más sensibles —lo contrario al frío wellhausenismo— a los factores espirituales de la historia.

Nuevos sistemas hoy cultivados, principalmente en países nórdicos, han escogido nuevos conceptos, y especialmente indagaciones sobre los cultos, sobre las tradiciones orales, creencias o usanzas populares.

A la postre, también resultaron ventajas de todos estos influjos. Es sintomático el hecho de que, abandonando muchas ideas wellhausenianas, aun sin retornar a la tradición pura y simple, nadie haya propuesto una nueva reconstrucción orgánica del desarrollo histórico de la religión y de la literatura de Israel. Se reconoce la delicadeza del problema y se quiere dar cabida en la visión de ese desarrollo a elementos que la tradición afirma energicamente.

La obra de W. F. Albright sobre el monoteísmo desde la edad de la piedra hasta el cristianismo (1940) es indicio de una revolución profunda que se ha obrado en la conciencia de muchos sabios.

Se ha abierto un amplio camino respecto de las leyes, sobre las cuales se admite que son el resultado de una elaboración de escritos fundamentales antiguos, y muchas prescripciones se hacen eco de un «código» o de «códigos» reconocidos como anteriores al mismo Moisés, aunque no estuviesen escritos, lo cual no tiene importancia. En cambio, respecto de las partes narrativas se continúa generalmente la hipótesis de varios hilos paralelos que serían

los más a propósito para dar cuenta de la estructura del Pentateuco.

El juicio sobre todo este trabajo lo van dando los mismos estudios en curso, según se va examinando de nuevo la materia y se van precisando o refutando las conclusiones: el resultado general ha sido un acercamiento a las tesis opuestas, tradicionalista y liberalista. Los criterios wellhausenianos sobre la distinción de las fuentes, han sido en parte abandonados y en parte precisados en la documentación y especialmente interpretados en otros sentidos.

Así van reconociendo cada vez más los críticos independientes el puesto sustancial de Moisés como autor del Pentateuco; y aplicando con competencia la crítica literaria los exégetas católicos disciernen, especialmente en la legislación, las partes no estrictamente mosaicas. Algunos de ellos admiten la existencia de alguna fuente cuando menos, si bien en esto no se sale nunca del campo de las meras posibilidades. Al mismo tiempo demuestran científicamente la falsedad, la falacia de toda evolución natural y de las supuestas oposiciones entre las diferentes prescripciones, incluso de las que atañen al mismo rito, etc.

*Disposiciones de la Iglesia.* La interpretación de la Iglesia en la cuestión, tomando una postura oficial, se dió cuando la participación de los católicos en el estudio del problema alcanzó tales proporciones que requerían una guía. Entonces vinieron el decreto de la Pontificia Comisión Bíblica de 1906 y la Carta de la misma Comisión al Card. Suhard en 1948.

El decreto de 1906 contiene cuatro puntos que pueden resumirse en dos:

1) afirmación de la autoridad mosaica del Pentateuco, y negación de que esté demostrada la tesis crítica según la cual el libro, en su conjunto, sería una unificación de escritos posteriores a Moisés;

2) aclaración del concepto de autenticidad mosaica, diciendo de ella que no implica el desarrollo personal y directo de todas sus partes por parte del autor, no excluye el empleo de fuentes de información escritas y orales, ni modificaciones posteriores ni siquiera añadiduras.

En la carta de 1948, la Pontificia Comisión Bíblica repite más explícitamente que está fuera de duda la existencia en la obra mosaica, sea de fuentes de que se sirvió Moisés, sea de un acrecentamiento de las leyes «debido a condiciones sociales y religiosas de tiempos posteriores, que no dejan de tener su eco en los relatos históricos»; pero al mismo tiempo manifiesta su confianza en que ulteriores estu-

dios sobre los procedimientos literarios antiguos «lograrán confirmar la gran parte que cupo a Moisés y su profunda influencia como autor y legislador».

*Principios católicos.* Sobre la base de estos sapiéntimos principios, que han librado a los investigadores católicos de ciertos vaivenes que se han dado en el campo acatólico, pueden hacerse las siguientes reflexiones:

a) La crítica interna es un instrumento valioso y útil para el exégeta, con una sola condición: que se la utilice con seriedad y sin arbitrariedad. Muchas veces los detalles, los testigos particulares, al ser reconstruidos en relación con sus propias circunstancias históricos-sociales, se comprenden adecuadamente volviéndose vivos y de actualidad. La Iglesia exige que el exégeta establezca el sentido literal utilizando todos los medios que nos ofrece el actual progreso de las ciencias auxiliares, entre las cuales están en primer lugar la filología y la arqueología.

b) Los estudios arqueológicos y etnográficos han desmentido plenamente la tesis, expresa o sobreentendida en los escritos críticos, del evolucionismo histórico-religioso de Israel desde una fase primordial animista y polideemonista hasta la forma legalistocultural. No es verdadero que en el punto de partida se dé siempre una forma religiosa atrasada, antes bien es verdadero lo contrario, o sea que todas las culturas religiosas muestran en el principio más o menos claramente la idea de un Dios supremo. Por lo demás, los hebreos en sus orígenes históricos no eran primitivos, pues provenían del tronco semítico, y en asunto de religión eran incomparablemente superiores a las condiciones de su ambiente. Así lo confiesan hoy hasta los investigadores «independientes» y concluyen remitiendo con toda reserva a Ex. 3, 14 s. y 19, 5-22. Así, por ejemplo, nadie podría, después de los trabajos de H. Gunkel sobre los profetas, atribuir al profetismo la «invencción» del monoteísmo hebreo.

En conclusión, el mejor partido que se puede tomar, incluso sobre el terreno de la crítica, es el de aceptar plenamente el concepto del desarrollo interno de la historia religiosa israelita dentro del marco de la historia antigua tal como está descrita en la Biblia.

c) El exégeta católico reconoce la existencia de fuentes empleadas por Moisés y considera como extravagantes las atribuidas a redactores y a tiempos posteriores (cf. por ej. el comentario de A. Clamer, en la *Ste. Bible* de Pirot, 2, a *Lev.*, *Nám.*, *Dt.*)

d) En la parte legislativa no hay dificultad

en reconocer el origen posterior a Moisés de algunos elementos; pero cuanto más progresas el conocimiento de la antigüedad, mayor es la antigüedad que se comprueba en las disposiciones que se hallan codificadas en el Pentateuco y que ya venían observándose desde fecha muy remota como comprendidas en un conjunto jurídico que cada día se nos muestra más claramente haber sido producto congénito de aquellas razas de las que tuvieron los hebreos su origen, y de las que recibieron elementos de civilización, y que durante unos milenios fueron diseminando la sabiduría legislativa de códigos como los de Hammurabi y los anteriores, por no decir que principales, de Lipit-İstar y Bilalama.

e) Para la parte histórica la documentación comparativa ofrece menor cantidad de paralelos. La fuerza del tradicionalismo, con prolongado ejercicio de transmisión por la memoria, muestra cierta tendencia al aislamiento desconfiado y alto del que nace un celoso cuidado por la conservación de lo que es de casa o de la tribu, hechos de los que consta ser muy propios de los semitas, ofrecen un seguro apoyo a la *integridad* de transmisión oral hasta Moisés, el cual, especialmente durante los 38 años, aproximadamente, que pasó en Cades, la recogió y la fijó por escrito (v. *Génesis*), añadiendo la historia en la que él tomó tanta parte (especialmente *Ex.* ...), y redactando juntamente para los levitas la esencia de las partes legislativas y culturales. Ciertos hechos que se apostrofaban en el Pentateuco como indicio de apostillas procedentes de redactores, se van ahora observando en textos orientales, respecto de los cuales es, cuando menos, incierto hablar de «redacción».

El católico que lee el Pentateuco siguiendo las directivas de la Iglesia puede buscar en las venerandas páginas la más antigua palabra de verdad que ha llegado hasta nosotros escrita, que contiene los antecedentes históricos de la revelación cristiana, y que Dios entregó al fundador de la teocracia hebrea, intermediario del pacto entre Dios y la humanidad, que se perfeccionó y se hizo eterno con la venida del cristianismo.

[G. R.]

BIBL. — Decreto de la P.C.B. de 1906, en EB, nn. 181-84; E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, París 1907; A. BEA, *De Pentateucho* (en Inst. bibl., II, 1), Roma 1933; U. CASSUTO, *La questione della Genesi*, Firenze 1934; M. J. LAGRANGE, *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents*, en RB, 47 (1938) 162-83; J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Anc. Test.*, Lovaina 1942; Carta de la P.C.B. al Card. Subirad de 1948, en EB, nn. 577-581, referencia a ella en *Humanus genitus*, ibid., n. 618; y discusión, F. SPADAFORA, en *Rivista Biblica*, 2 (1954) 10-42, 119-54; \* A. COLUNGA O. P., *El pro-*

*blema del Pentateuco y los últimos documentos pontificios*, EstB (1951) 313-331; J. PÉREZ DE URBEL, *La intervención de Moisés en el Pentateuco. Deficiencias del método analítico*, Cons. 1952.

#### PENTATEUCO SAMARITANO.—v. Samaria.

PENTECOSTÉS. — Transcurridas siete semanas desde el día en que al celebrar la Pascua había sido ofrecida la primera gavilla (*Lev.* 23, 15; *Dt.* 16, 9), se festejaba la llegada del quincuagésimo día: η πεντεκοστή (*Tob.* 2, 1; II *Mac.* 12, 32; *Act.* 2, 1; η πεντεκοστή ἡμέρα).

Esta fecha se define en el Antiguo Testamento con las expresiones de «solemnidad de las semanas» (hag ſābhu'ōt: *Ex.* 34, 22; *Dt.* 16, 10; II *Par.* 8, 13), porque era celebrada como conclusión de las semanas; «solemnidad de la mies» (hag haqqāsīr: *Ex.* 23, 16) porque se celebraba como acción de gracias por la recolección; «día de las primicias» (jōm habbikkūrim: *Núm.* 28, 26; cf. *Ex.* 23, 16; ἐօρη πρωτογενημάτων; Filón, *De Vict.* V, 44), porque en aquel día se ofrecían al Señor, como primicias, dos panes de dos décimas partes de flor de harina fermentados, como símbolo del pan con que solían alimentarse los israelitas (*Lev.* 23, 16 ss.). Estos panes son llamados «minhah hadāshah», es decir, «oblacon nueva» (*Lev.* 23, 16); «lehem habbikkūrim», o sea «pan de las primicias» (*Lev.* 23, 20). La Pentecostés, como fiesta de la terminación de la recolección, está en conexión con Pascua, fiesta del comienzo de la siega y de ahí por qué los judíos posteriores la llamaban «conclusión de la Pascua»: ἀσέρετ ſēp̄sal; (cf. Strack Billerbeck, II, 598).

Además de estos panes, se ofrecían tres clases de sacrificios: a) holocausto: siete corderos de un año, un ternero, la oblación (minhah) y las libaciones; b) sacrificio expiatorio: un macho cabrio; c) sacrificio pacífico: dos corderos de un año (*Lev.* 23, 18 ss.). Los panes y las víctimas pacíficas eran agitadas delante el Señor por el sacerdote, por lo que se les llamó «lehem tēnūfah», panes de la agitación (*Lev.* 23, 1).

Había, además, el sacrificio festivo que se realizaba ofreciendo en holocausto dos terneros, un carnero y siete corderos de un año, la correspondiente oblación (minhah) y la matanza expiatoria de un macho cabrio. En el mismo sacrificio cotidiano no debía faltar nunca la ofrenda de la oblación (minhah; cf. *Núm.* 28, 27-31). Las oblaciones voluntarias se hacían en relación con las propias posibilidades. La jornada se deslizaba entre alegres banquetes sagrados en los que tomaba parte la

comitiva completa de padres, hijos, siervos, huéspedes (*Dt.* 16, 10 ss.) y libre de todo trabajo servil (*Lev.* 23, 21; *Nám.* 28, 26). Si bien era anual, con la obligación para los varones de comparecer ante el Señor (*Dt.* 16, 16; cf. *Ex.* 23, 17; 34, 23), esta fiesta nunca se celebró durante ocho días seguidos.

La legislación mosaica establecía la Pentecostés para dar gracias a Dios por la buena cosecha. Hasta la época de los rabinos no tuvo acogida esa otra explicación, que no fué aceptada por todos (por ej. Abarbanel, *Com. ad Leg.* fol. 262: «Está fuera de duda que la ley fué dada en el día de la fiesta de las semanas, pero también es cierto que no fué instituida ni siquiera como recuerdo suyo»), ni siquiera por los Santos Padres, a excepción, según parece, de San Jerónimo. Según tal opinión, la Pentecostés fué instituida para recordar el día de la entrega de la ley a Moisés en el Sinaí. Si eso fuese cierto, en vista de que en el día quinuagésimo después de la resurrección de Cristo se dió a los hombres aquella ley que no está escrita en las tablas de piedra, sino en el mismo corazón de los hombres (cf. *II Cor.* 3, 3), más bien deberíamos ver en la Pentecostés la imagen de todos aquellos beneficios espirituales que se esparcieron por el mundo con el nacimiento de la iglesia cristiana y la venida del Espíritu Santo (la Pentecostés cristiana) y que los Apóstoles comunicaron a todas las naciones como primicias de la iglesia (*Act.* 2, 1-42).

[B. N. W.]

BIBL. — F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia Biblica*, Innsbruck 1917, pp. 267-70; STRACK-BILLERBECK, II, 597-692; U. HOLZMEISTER, en *VD*, 20 (1940) 129-38.

**PEREA.** — Parte de la región transjordánica, separada políticamente de Judea y Samaria en tiempo de Herodes Antípas (4 desp. de J. C.), Fl. Josefo (*Bell.* III, 33) la nombra con el término técnico (*περέα*): mas el Nuevo Testamento siempre se refiere a ella con el término genérico que abarca toda la región transjordánica (*Mt.* 4, 15; *Mc.* 3, 8; *Jn.* 1, 28; 10, 40, etcétera: *la región del lado de allá del Jordán*, que es traducción del hebreo *‘eber hajjardēn*). Los límites están indicados por Fl. Josefo (*loc. cit.*) sin mucho precisar, sobre todo por el este y por el norte: al sur la fortaleza de Maqueronte, al norte las cercanías de Pella, tal vez hasta el Wadi el Iabis; al oeste el Jordán y el mar Muerto; al este los territorios de la decápolis de Cesarea y Filadelfia.

Aunque más extensa que Galilea, es más silvestre y está menos poblada. Sus habitantes ofrecen una variedad grandísima: moabitas,

amonitas, nabateos, arameos, idumeos. Los judíos penetraron en ella en gran número después de las guerras de Alejandro Janneo (103-76 antes de J. C.) y se impusieron a los otros elementos hasta el punto de ser mayoría en el tiempo de Jesucristo. La religión judaica y la lengua aramaica palestina amalgamaron definitivamente los elementos racialmente dispares. En una de las ciudades de Perea, Betania Transjordánica, todavía no identificada definitivamente, Juan Bautista dió testimonio de la mesianidad de Cristo a los sanedritas (*Jn.* 1, 35 ss.) y a las turbas (*Jn.* 1, 29-34) y Cristo llamó provisionalmente a los primeros apóstoles (*Jn.* 1, 35 ss.). En la fortaleza de Maqueronte fué encarcelado Juan Bautista (*Mt.* 14, 3-12 y paral.; Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 5, 2). Perea debió de ser teatro de varios de los milagros, instrucciones y parábolas que San Lucas cuenta como ocurridos durante su «viaje a Jerusalén» (9, 51-18, 14), según testimonios de los otros evangelistas (*Mt.* 19, 1; *Mc.* 10, 1; *Jn.* 10, 40 ss.).

[A. R. J.]

BIBL. — L. SZCZEPANSKY, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 208-211, 219 s.; H. SIMON-G. DORADO, *Novum Testamentum*, Turino 1951, p. 189 s.

**PÉRGAMO.** — Antigua ciudad de Misia, a 120 estadios del mar, sobre una colina de forma cónica, alta y barrancosa (350 metros sobre el nivel del mar, y 300 sobre la llanura que la rodea). Pergamo en un principio sólo ocupó la cima de la colina; en la edad de los Atálicas se extendió por las faldas de la misma, y en la edad romana llegó hasta la llanura. En los comienzos del s. III a. de J. C. Pergamo alcanzó una gran celebridad en el Asia Menor, debida a Filetero, fundador de los Atálicas, y a sus sucesores (principalmente a Atalo I y Eumenio I) que la convirtieron en centro comercial y artístico, y la aseguraron un territorio muy extenso que arrebataron a Antíoco de Siria y a los gálatas invasores. Las ambiciones artísticas de los Atálicas fueron encaminadas hacia la acrópolis, explorada arqueológicamente por los alemanes comenzando en el año 1879, sobre la cual dominaba un gigantesco altar en honor de Júpiter y de Atenea, con un poyo (37,70 x 34,60 m.) decorado con un alto friso historiado, una escalinata de 20 m. de longitud y el altar coronado con una doble serie de columnas jónicas.

El reino de Pergamo, que, al morir sin sucesión en el 133 a. de J. C., dejó Atalo III en herencia a los romanos, fué incorporado a la provincia romana del Asia.

Pergamo, iniciada en el cristianismo ya en

el s. I, sufrió inmediatamente la infiltración de los *nicolaitas* (v.) (*Ap.* 2, 12 ss.), laxistas teoricopráticos, hostiles al decreto de los Apóstoles y a las prohibiciones relativas a los idólatras y a los matrimonios vedados por la ley judaica (*Act.* 15, 28-29). En Pérgamo se hallaba el trono de Satanás (*Act.* 2, 13), constituido probablemente por un altar de Júpiter que dominaba sobre la acrópolis (Deismann, Alio); o por el culto al emperador (templo de Augusto) (Ramsay, Gelin); o por la colina de la acrópolis, que en virtud de su configuración natural, es un trono en el que habitan los ciudadanos infieles (Satanás) (R. North). [A. R.]

BIBL. — G. BENDINELLI-C. CARDINALI, en *Enc. It.* XXVI, col. 732-39; R. NORTH, *Tronus Satanae Pergamus*, en *VD*, 28 (1950) 65-76.

**PERSAS.** — Los persas (hebr. *pāras*; en *Ez.* 27, 10; 38, 5 se trata de los perros o farusios, población del norte de África; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2 ed., Torino 1951, p. 210 s.) juntamente con los medos constituyen el grupo iraní, los más orientales de los indo-europeos, que en el 2.º milenio a. de J. C. se estableció en la meseta que lleva su nombre.

Se les nombra por primera vez por el asirio Salmanasar III con ocasión de una expedición (837 a. de J. C.): los *Parsua*, en los montes de Kurdistán, distintos de los amadaos (= medos) establecidos en la llanura. Estos constituyeron un reino (705-550) que venció a Asiria (614-610) y ejerció la supremacía sobre los persas.

En el s. VI Ciro recobró la independencia y con brillantes conquistas sucesivas fundó el imperio persa (558-330), que se extiende desde el Indo hasta el Mediterráneo, y desde las estepas de Siberia hasta Egipto, y sucumbirá ante el imperio de Alejandro Magno (cf. *Dan.* 8, 3-7.20; 11, 2 ss.).

Con este período persa está enlazada la restauración del nuevo Israel: regreso de la cautividad, sistematización en Jerusalén y cercanías, construcción del Templo y de las murallas.

Los dominadores persas fueron siempre benévolos para los judíos, por razón — prescindiendo de todo lo demás — del puesto delicado de su país, fronterizo con Egipto, el tradicional enemigo de quienquiera que ocupase Siria y Palestina. Ciro (v.) dió el decreto (538) relativo al regreso y reconstrucción del Templo. El duro Cambises (529-522) devasta templos en Egipto y da muerte a sacerdotes, pero favorece a los judíos de Elefantina.

Dario I (521-486) en el decreto (520) en que autoriza la reunión y terminación de la

construcción del Templo, interrumpida durante cerca de diecisésis años, toma por su cuenta los gastos para las obras y para la ofrenda del sacrificio cotidiano (*Esd.* 6, 1-12; *Ag.* 1; y hace lo mismo en Egipto para el templo de Amón).

Artajerxes I (Longimano, 461-424) da a Nemesias los poderes para reconstruir las murallas de Jerusalén (*Neh.* 2, 1-9).

Las intrigas tramadas por los samaritanos, amonitas, etc., para impedir la reconstrucción del Templo, y por consiguiente la de las murallas, coinciden con todo lo que sabemos por Herodoto (VI-IX) acerca de la corte persa. Sobre Jerjes I (485-466), el Asuero de la Biblia, v. *Ester*.

Algunos críticos (W. Bousset - H. Gressman) han intentado probar la existencia de una influencia de la religión persa sobre Israel, asentando que de la mescolanza con los conceptos iraníes y caldaicos que se dieron en el momento de la conquista, resultó el judaísmo cuyo centro de tradición era Babel. Según ellos, los persas tomaron la idea del juicio general al fin del mundo; la resurrección de los cuerpos; el dualismo entre Satanás y Dios; el nuevo concepto escatológico y espiritual del Mesías.

Pero en realidad, el Avesta, colección heterogénea de los escritos religiosos persas, es de formación muy reciente. Son cinco los libros en que actualmente está dividida toda la colección: *jasna* «oración», con himnos y oraciones del ceremonial oficial; *vispered*, apéndice del precedente; *vendidad* «ley contra los demonios», el único que ha llegado entero hasta nosotros, de contenido jurídico-legal, con prescripciones ceremoniales, ritos de expiación, etc.; *jasht* «adoración, sacrificio», himnos en honor de determinadas divinidades; *khorda Avesta* «la pequeña Avesta», manual de oraciones para los laicos. El primero, que es el más importante, contiene diecisiete himnos que constituyen el núcleo más antiguo (h. s. VI a. de J. C.) de toda la colección las *Gāthā*. Lo restante es mucho más reciente, hasta el s. IV-V desp. de J. C. La doctrina de las *Gāthā*, frecuentemente en contraste con las otras partes del Avesta, tiene por autor a Zarautra, «el hombre de los viejos camellos», en griego Zoroastro, reformador religioso de gran energía, que luchó contra la antigua y primitiva religión persa, basada en la observación de los astros, y contra el antiguo culto politeísta, una y otro estrechamente enlazados con fenómenos físicos, perfectamente descritos por Herodoto (I, 132 ss.). Zarautra no admite más que una sola divinidad: *Mazda*, «el sabio» o *Ahura* «Señor»,

o Mazda Ahura, «el sabio Señor». En las inscripciones de Darío I en Behistún (s. vi a. de J. C.) se encuentra la forma de Ahuramazda que después quedó fija. Este dios es creador, legislador, juez y vengador de las acciones humanas; infunde en el hombre dotes de benevolencia, rectitud, docilidad. Junto a él aparece *aka manjush*, «el espíritu destructor», principio eterno y malo, al que más adelante se llamo Ahrimán, que promueve el mal entre los hombres. De ahí proviene el que haya dos ejércitos en lucha hasta el fin del mundo, cuando el bien triunfará sobre el mal en el encuentro decisivo.

Zaratustra combate enérgicamente el culto; el matar, el sólo maltratar al buey es cosa diabólica. El mismo culto del fuego, que luego habrá de convertirse en un elemento característico de la religión mazdea, sólo es mencionado una vez como de escapada. Cualquier otro rito es considerado como práctica perversa y es condenado explícitamente. Esta doctrina de Zaratustra es más que una religión. Fué conservada por los magos (= maguš, de *maga* «dona» = la doctrina que acabamos de exponer, significa «participante del don», es decir, partidario de la doctrina de Zaratustra) y no pasó a ser religión oficial hasta la dinastía sassánida (s. III a. de J. C.). Antes de esto, aunque precedió a los aqueménidas, no ejerció influencia alguna en el pueblo, ni tuvo muchos partidarios, dada su naturaleza.

Ciro, Darío I y Jerjes I son politeístas, y añaden a Ahuramazda otras divinidades: Tisitra, Mithra (dios de la guerra), las aguas, el fuego, cuyo culto estaba floreciente, como lo prueban las escrituras de los sepulcros de los aqueménidas. En las escrituras más antiguas no se hace mención de espíritus malignos; sólo en una inscripción de Jerjes I, recientemente publicada, hace su aparición con el nombre de *daeva*, como en el Avesta.

Por consiguiente, en el paralelismo con las fuentes bíblicas hay que limitarse a las *Gatha*. Pero resulta que el examen crítico demuestra que los cuatro puntos adoptados como prueba, o no son característicos del Irán, como la idea del fin del mundo y la de la retribución — idea corriente en el s. vi a. de J. C. — o no figuran en absoluto en las *Gatha*, como la resurrección de los cuerpos y el concepto de un Mesías; o no tienen más que una semejanza meramente externa mientras que substancialmente difieren de los datos bíblicos, como sucede con la idea de juicio, que en el Irán es algo puramente mecánico. En el judaísmo no se habla de fin del mundo físico, sino de transformación de

las cosas en un mundo mejor; no se da el contraste ni la lucha entre los dos principios opuestos, lo que es incompatible con la idea de un Dios único (como en el dualismo iránico), sino lucha, en la tierra, contra el reino de Dios, por parte de Satanás y sus satélites incluso humanos, todos los cuales están dominados de un modo absoluto por el único Dios omnipotente.

Por otra parte, la angelología, Satanás y los demonios son mencionados en Israel desde su más remota antigüedad. El mesianismo es un fenómeno único, típicamente israelita, que llega a su cumbre con los profetas de los siglos VIII-IX a. de J. C. (v. *Mesías*). El propio nombre de demonio *Armodeo*, elemento del matiz local del libro de Tobías (3, 8), a duras penas puede aproximarse al persa *Aešma-dāeva*, en cuanto no es fácil hacer derivar al hebr. *daj* del persa *aeva*.

Como quiera que se resuelva el problema de la antigüedad del zoroastrismo, las *Gatha* representan un movimiento limitado, no influyente, que aun considerado en sí mismo, no puede inspirar al judaísmo ninguno de los temas examinados. Los textos posteriores (hasta el *Bundahišn*, s. IX desp. de J. C.) no pueden ser tomados en consideración.

Los judíos, con justo título ufanos por su monoteísmo, tuvieron que considerar la religión de los persas como una religión de politeístas, de adoradores de demonios, de supersticiosos, y mantenerse alejados de todo compromiso extraño, como hicieron con los samaritanos apenas llegados de vuelta de la cautividad. El único hogar de la religión judaica fué Jerusalén y el Templo (I-II Par.; *Esdr.*; *Neh.*).

El original sistema de R. Reitzenstein (que habla de influencia persa sobre el Nuevo Testamento) gira en torno al misterio de la Redención por obra del Hijo del hombre. Este hombre, en la manera de concebir de los persas, sería el renovador del mundo, el depositario del mensaje y del poder de Dios, el salvador, pero al mismo tiempo salvado, que debe subir al cielo como primera cabeza luminosa, etcétera. Tal sería el concepto que, según dicho sistema, habría dado origen, pasando a través del Asia Menor y del helenismo, a la formulación del misterio cristiano, especialmente por parte de San Pablo en sus epístolas.

El sistema carece de todo fundamento, y no pasa de ser una paradójica mistificación. Se basa en textos mandaes y maniqueos, todos ellos posteriores al cristianismo. Por otra parte, los investigadores competentes no hallan en él nada que sea específicamente iránico. Otra

base en que estriba es el postulado de que el cristianismo procede del helenismo; postulado incompatible con la crítica histórica y literaria.

[F. S.]

BIBL. — P. DIORME, en RB, 21 (1912) 22-49; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3<sup>rd</sup> ed., París 1931, pp. 368-409; R. DE VAUX, en RB, 44 (1937) 29-57; P. MASSON-DURSEL, *Les religions de l'Iran (Histoire générale des Religions)*, M. GORCE-R. MORTIER, París 1945, pp. 31-44, 439-42; G. MESSINA, *Le religion de l'Iran (Le religion del mondo)*, N. Turchi, Roma 1946, pp. 141-68.

PESSITA. — v. *Siriacas* (versiones).

**PILATO (Poncio).** — Procurador romano de la Judea desde el 26 hasta el 36 desp. de J. C., conocido por el proceso y la condenación de Jesús. De él hablan brevemente Tácito (*Annales* XV, 44), los Evangelios, Filón y Fl. Josefo, Escritores rabínicos y escritos apócrifos muestran una gran viveza ensartando episodios a cuenta de él. Filón lo acusa de inflexibilidad de carácter, de crueldad y vanagloria (*Legatio ad Gaium* 38, 301 s.). Casi igualmente severo es el juicio de Fl. Josefo (*Ant.* XVIII, 55-89).

Pilato provocó por dos veces el resentimiento popular. Expuso al público insignias militares con la efigie del Emperador, cosa contraria a los usos judaicos (Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 55-59; *Bell.* II, 169-74); otra vez mandó colgar en el palacio de Herodes escudos de oro guarneidos con el nombre del Emperador (Filón, *Legatio ad Gaium*, 38, 299-305). La primera vez el mismo Pilato se conmovió por la protesta muda de numerosos judíos que declaraban preferir la muerte a tal profanación; en la segunda hubo una denuncia al emperador Tiberio, que obligó al procurador a trasladar los escudos al templo de Augusto en Cesarea. Otra fuente de descontento fué la decisión de ponerse a construir un acueducto con el tesoro del Templo, que era considerado como intangible. Esta vez Pilato recurrió abiertamente a la violencia contra los judíos, que protestaban, y mandó dar muerte a un considerable número de ellos (*Ant.* XXVIII, 60-62). Un nuevo acto de violencia contra los samaritanos, que se habían mantenido fieles subditos al Imperio, provocó su deposición por parte del legado Vitellio (*Ibid.* XVIII, 85-89).

En el proceso de Jesús se transparenta el sentido del derecho casi innato en todo romano, y más aún la debilidad de Pilato en ceder ante los odiados judíos. Es digno de notarse su escépticismo (cf. *In.* 18, 38). Las diferentes leyendas cristianas fantasearon también en torno al dato evangélico relativo a la postura aconsejada por la esposa de Pilato, víctima de angustias

motivadas por sueños inquietantes (cf. *Mt.* 27, 19). [A. P.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it., *La S. Bibbia*), Torino 1930, pp. 82-86.

**PILATO (Apócrifos de).** — v. *Apócrifos*.

**PINÁCULO del Templo.** — v. *Templo de Jerusalén*.

**PLAGAS de Egipto.** — Así se llama a los castigos que cayeron sobre Egipto tras la repetida negativa del faraón a Moisés que en nombre de Dios pedía la libertad para su pueblo (*Ex.* 5, 1-8; 10, 24 ss.). Cuando Dios mandó salir de la presencia del faraón a Moisés, anunció a éste que el monarca no se decidiría sino después de que hubiera «señales» y «prodigios» (7, 3 ss.). El faraón replicó a Moisés y a Arón: «¿Quién es Yavé, para que yo le obedezca, dejando ir a Israel? No conozco a Yavé, y no dejaré ir a Israel» (5, 2); y Yavé se dió a conocer.

Las plagas de Egipto son diez, y las expone el *Exodo* bastante por extenso.

I\* *El agua del Nilo cambiada en sangre* (7, 14-25); mortífera para los peces. El hecho es imitado en cierto modo por los magos de la corte.

II\* *Las ranas* (7, 26-8, 11) que saliendo de los canales y de los estanques invaden el país: el hecho es imitado por los magos de la corte.

III\* *Los cíñifes* (o insectos del mismo género) (8, 12-15) se esparsen por todo Egipto: los magos no logran imitar esta señal.

IV\* *Las moscas* (o insectos del mismo género) (8, 16-28) invaden a las personas y las casas.

V\* *La peste* (9, 1-7) epizoótica que acaba con los ganados: «pereció todo el ganado de los egipcios».

VI\* *Las pústulas ulcerosas* (9, 8-12) atacan a los animales y a los hombres.

VII\* *El granizo* (9, 13-35), con truenos y lluvia, destruye cuanto halla en los campos: hombres, animales, meses, hortalizas, lino.

VIII\* *Las langostas* (10, 1-20) en número tal, que llenarán de oscuridad la superficie de la tierra: en los campos no quedó nada de verde.

IX\* *Las tinieblas* (10, 21-29) cubren toda la tierra de Egipto durante tres días.

X\* *La muerte de los primogénitos* (amenaza 11, 1-10; ejecución 12, 29-36): a eso de la medianoche, Dios hiere de muerte a todos los primogénitos de las familias egipcias, desde el

primogénito de Faraón hasta el del último esclavo.

Al fin, el faraón suplica a los hebreos que se vayan, y los egipcios los colman de regalos para que salgan pronto.

Las plagas no van dirigidas únicamente contra el faraón, sino contra todo Egipto (probablemente contra la región del Delta donde estaban así el faraón como los hebreos). El faraón debía reconocer el extraordinario poder del Dios de Moisés y mortificarse su propia altanería; los egipcios debían ser castigados por las vejaciones de que habían hecho objeto a los hebreos protegidos ahora por Dios (6, 1 ss.; 10, 2); y los hebreos (eximidos de las plagas) debían corroborar su fe en Yavé y en la divina misión de Moisés.

Las plagas se hacen eco de una característica natural de Egipto (al menos respecto de la región del Delta), en cuanto casi todos los años, entre los meses de julio y abril, a causa principalmente de las inundaciones del Nilo, se renuevan esos mismos fenómenos — con intensidad y extensión varias — incluso el de las tinieblas (los vientos llamados «khamsin»). Con todo, las plagas no son fenómenos *puremente* naturales, como lo prueba el que son predichas por Moisés, sobrevienen tras una señal que él hace, terminan cuando él quiere, y su intensidad excede a toda otra experiencia, y la décima plaga se halla fuera de todo fenómeno natural. La conexión de los fenómenos de las plagas con los que más o menos se realizan todos los años hace resaltar más y más su carácter sobrenatural — *quod modum* — por el hecho de que se las encuadra en la normalidad de las vicisitudes de las estaciones egipcias. También el modo de obrar de Moisés y Arón, al desencadenarse las plagas, aparece modulado conforme al modo de obrar de los magos y adivinos, muy en honor en Egipto.

El aspecto literario de la narración de las plagas demuestra unidad, cierto artificio estilístico y un clima ascendente: las dos primeras son imitadas por los magos, quienes a la tercera reconocen el poder divino, y a la sexta son heridos con las pústulas ulcerosas; de cinco plagas se dice expresamente que fueron exentos los israelitas o la tierra de Gosen (donde ellos se hallaban); ante la primera plaga el faraón permanece insensible; pide a Moisés que haga cesar la segunda, y a la cuarta le da su consentimiento para que los hebreos vayan a sacrificarse — pero sin pasar el desierto inmediato —; a la séptima reconoce que ha faltado; autoriza la salida únicamente a los hombres después de la octava, y a la nona permite

la de todos los hebreos, pero no la de sus rebaños, y finalmente a la décima él mismo los llama y los invita a irse (hombres, mujeres, niños, rebaños): el mismo clima ascendente se nota igualmente en los requerimientos de Moisés al faraón.

Entre los varios textos bíblicos que hacen alusión a las plagas, tienen particular importancia por el desarrollo doctrinal: *Sal.* 78 (77), 43-53; 105 (104), 28-38; *Sab.* 11, 6-20; 16, 1-19; 17-18. [L. M. J.]

BIBL. — A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921. 138-47.

**POBREZA Y RIQUEZA.** — En el Antiguo Testamento, respecto de la retribución colectiva de la nación, en cuanto tal, la prosperidad temporal era considerada como bendición de Dios y premio de la observancia de los divinos preceptos: cf. *Lev.* 26; *Dt.* 28, y en diferentes lugares de los libros proféticos.

Trátase de una sanción proporcionada al sujeto. Así, de un modo análogo, para cada individuo en particular se consideraba la riqueza como bendición y premio de Dios, la pobreza como castigo. La razón está en que los hebreos, como los antiguos semitas, tenían una idea elevadísima de la justicia divina, y querían comprobar, tocar con la mano las correspondientes sanciones, entre las cuales la miseria para el pecador o sus descendientes, la riqueza para el justo (cf. *Sal.* 109 [108]).

Pero era notoria la prosperidad del impío, por lo que a la retribución personal de aquí abajo la literatura sagrada de los hebreos — único ejemplo entre los semitas — añade la retribución de ultratumba, que compensa y subsana todo desequilibrio (cf. *Sal.* 49; 73 [48; 72]; en *Rivista Bíblica* 1 [1953] 207-215).

El problema general se trata en *Job* (v.) con la tajante afirmación de que los padecimientos (y por lo mismo también la pobreza) pueden afectar al justo, para probarlo, para purificarlo. Y en los *Salmos*, en los libros *Sapienciales*, se alaba al pobre que se mantiene fiel a Dios, en oposición con el rico necio: cf. *Prov.* 19, 12; 28, 6; *Ecl.* 4, 13; 6.8; 9, 15, etc. Muchas veces en los *Salmos* el pobre perseguido no es otro que el justo que sufre por permanecer fiel al Señor, en cuya protección y Providencia confía.

En la nueva Economía, en el reino espiritual del amor fundado en el Redentor, los valores humanos ceden resueltamente el puesto al único valor inmutable y real, el del alma adorada de la gracia, hija de Dios, heredera del cielo. En las *Blanaventuranzas* (v.), preludio

de la carta magna del Reino, Jesús fijó con acentos sublimes este trastreueque: «Bienaventurados los pobres.» «Ay de los que anhelan las riquezas, de los que ponen en ellas su consuelo.» Los desfavorecidos de la fortuna, los «hambrientos y sedientos», que aceptan tal estado como venido de manos del Señor, están en situación ventajosa para acoger su invitación: «El que quiera venir en pos de mí, tome su cruz asiduamente y sígome» (*Mt.* 16, 26; *Lc.* 9, 23). Y Jesús precisa su enseñanza (*Mt.* 5, 6).

Lejos de ser un estado privilegiado, las riquezas constituyen un peligro. No hay obligación alguna de deshacerse de ellas, pero sí el deber de emplearlas bien, subordinándolas al precepto fundamental y único, el del amor de Dios y del prójimo (cf. *Mc.* 10, 17-25). En efecto, si la riqueza es un peligro, una tentación, hay otra cosa que es más fuerte, más poderosa, que ayuda al hombre, siempre que éste lo quiera, a vencer incluso ese obstáculo: esa cosa es la *gracia* (v.) de Dios.

La *limosna* (v.) es el medio que se nos ofrece para la reparación, cuando se trate de riquezas mal adquiridas. «Vosotros limpiáis la copa y el plato por de fuera, pero vuestro interior está lleno de rapiña y de maldad. Dad el contenido en limosnas, y todo será limpio para vosotros» (*Lc.* 11, 39-41).

La parábola del pobre Lázaro y del rico, cuyo corazón estaba cerrado a la caridad y era insensible para los bienes del espíritu (*Lc.* 16, 19-31), confirma y sintetiza los diferentes elementos ahora expuestos.

En *I Tim.* 6, 5-17, San Pablo se hace eco de las enseñanzas de Jesús: «En cuanto a aquellos que quieren enriquecerse... y por la intensidad de su deseo muestran cuán apegados están a las riquezas, caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia, y muchos, por dejarse llevar de ella, se extravían en la fe..., y a los ricos encárgales que no sean altivos ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo, para que lo disfrutemos, practicando el bien, enriqueciéndonos de buenas obras, siendo liberales y dadivosos y ahorando para lo futuro con qué alcanzar la vida eterna».

En la graduación que va desde lo estrictamente necesario para la eterna salvación hasta el más alto grado de la perfección cristiana hallamos estas dos máximas evangélicas: «No

podéis servir a Dios y a las riquezas», es preciso elegir; la justicia y la práctica de la caridad (*Mt.* 6, 24; cf. *Col.* 3, 5), y la otra: «Si quieres ser perfecto, vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y ven, y sigueme llevando la cruz» (*Mc.* 10, 21). [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi*, Rovigo 1953, pp. 320-44; A. GELIN, *Les pauvres de Yahweh* (Testimonios de Dios, 14), París 1953.

**POESIA (hebreo).** — *Contenido.* Aun sin querer atenerse a ninguna definición filosófica cualquiera de la poesía, es cierto que la literatura bíblica contiene numerosos fragmentos de altísima poesía. Efectivamente, puede asegurarse que toda la creación física (tal como entonces era conocida) y espiritual ha sido objeto de la estética contemplación del poeta hebreo que todo lo ha ponderado con la luz del Señor Supremo, tal como era conocido no sólo con la razón, sino y sobre todo, por la revelación. La poesía es, por tanto, *esencialmente religiosa*. Las poesías hebreas están contenidas principalmente en el libro de los Salmos, en muchísimos trozos de los profetas, y en los libros sapienciales, llamados también poéticos. Es imposible catalogar estos cantos, que van desde la sublime contemplación de los atributos de Dios (por ejemplo *Sal.* 103 (102) las alabanzas de la misericordia divina: *Sal.* 139 (138) la omnipotencia y la omnisciencia de Dios) y de sus obras (por ejemplo, *Sal.* 104 (103) grandioso canto de la creación), hasta la expresión de los gemidos de quien, sintiéndose asfixiado por males físicos o morales o por el arrepentimiento de los pecados, se vuelve confiadamente a Dios para implorar su auxilio.

Otras veces se cantan las alegrías y las glorias (por ejemplo: el cántico de Moisés después del paso del mar Rojo; el cántico de Débora después de la victoria sobre Sisara) o las calamidades de todo el pueblo (cf. las *Lamentaciones* de Jeremías); e incluso la historia del pueblo, que se desarrolla bajo la vigilancia de la Providencia divina (por ejemplo, el grandioso cántico de Moisés antes de morir, *Dj.* 32). Los enemigos de la nación son muchas veces objeto de vibrante poesía con la descripción de su confiada situación del momento del triunfo y la predicción detallada de su ruina.

En la teología hebreica toda la historia del pueblo giraba en torno a la idea de la venida del Mesías, a quien los vates poetas describen con los más encantadores colores y determinan con los más poéticos nombres. También la época mesiánica se presta a las brillantes

descripciones que dan origen a célebres trozos poéticos.

Cuando la poesía se ocupa de instruir, entonces corre tranquila y serena, y emplea con un gusto especial el paralelismo, tan a propósito para grabar profundamente en el alma las verdades enseñadas.

**Expresión.** Lo mismo que en todas las literaturas, la expresión es audaz y rebuscada. El *vocabulario* es más selecto y variado. Se ha observado el interesante detalle que, cuando en hebreo están en uso dos sinónimos, el empleado en la poesía puede hallarse a menudo en cualquier dialecto arameo. De ahí han deducido algunos la nota de aramaísmo; pero observa muy acertadamente R. Driver que muchas de estas palabras pueden no ser típicamente arameas, sino comunes al antiguo semita, usadas por los poetas tal vez sólo por el gusto de tener un vocabulario más «abundante y recóndito» (G. R. Driver, *Hebrew poetic Diction*, en *Congress Volume 1953 Supplements to Vetus Testamentum I*, pp. 6-39).

**Morfología.** La tendencia al arcaísmo induce a elegir a menudo formas más raras, por ejemplo las preposiciones *el*, *al*, *ad*, que se hallan en sus formas *ala:gadas*: *ela(j)*, *ala(j)*, *ada(j)*. Se conserva el llamado *yod* y *waw compaginis*, la forma *mo* en vez de *m* en el pronombre sufijo de la 3 p. pl. m. etc.

**Sintaxis.** Existe la máxima libertad en el uso de los tiempos y de las formas invertidas, uso que probablemente es eco de una fase más antigua del valor de las formas verbales. Se nota un uso más raro del artículo, del pronombre relativo, etc.

**Forma.** Aquí es donde tropezamos con las más graves incertidumbres. No obstante, hoy se aceptan algunos puntos.

a) La ley del paralelismo: dos incisos están de tal modo conformes, que el concepto del primero es *repetido con palabras semejantes* en el segundo (paralelismo sinónimo), o es *ilustrado con la exposición de su contrario* (paralelismo antítético). El paralelismo progresivo (= el segundo inciso añade algo: la definición, la causa, la consecuencia, etc., de lo que se afirma en el primero) es más bien un seudo paralelismo.

b) Sigue de ahí que hay un *ritmo del sentido*, en cuanto el enunciado del primer inciso, normalmente acabado ya en cuanto al sentido, es repetido en el segundo como un motivo lógico que debe quedar firmemente impreso en la mente. Es, pues, natural la existencia de una pausa o cesura entre dos incisos, que produce en cierto modo la espera del segundo inciso.

c) La forma más simple y primitiva de todo inciso es aquella en la que se da un sujeto y un predicado, o sea dos palabras significativas y por tanto tónicas. Pasando luego del sentido al sonido, se dan dos palabras con acento fuerte, o sea dos acentos principales. Partiendo de esta sencillísima expresión se desarrollan los otros ritmos más largos. Parece que ningún inciso tiene más de cuatro acentos principales.

d) Según esto, la métrica hebrea no conoce un ritmo cuantitativo (la sucesión de las sílabas breves y largas), como afirmaron Flavio Josefo, Eusebio de Cesarea y San Jerónimo, que aplicaron a la poesía hebrea los esquemas clásicos.

e) Pero en realidad sólo tiene un ritmo basado en el acento, que no está ligado a un número determinado de sílabas, sino de acentos tónicos. La determinación de estos acentos tónicos es a menudo bastante difícil, pues puede darse el caso de que un grupo de palabras tenga un solo acento tónico principal (como en las construcciones de genitivos), o bien que una palabra importante y larga posea en realidad dos acentos tónicos.

f) Los versos pueden ser agrupados en estrofas según se ve claramente en los textos en que hay un estribillo. [P. Bo.]

**BIBL.** — A. VACCARI, *De libris d'aecl'sis*, Roma 1929, pp. 5-12; T. PIATRI, *I carmi a'laber'ci della Bib'ha ch'era della metr'ca ebraica*, en *Biblica*, 31 (1950) 281-315, 427-58; H. ROMMEN, *Hebrew poetic Forms: the Eng'ish Tradition*, en *Congress Volume*, Copenhague 1953, pp. 178-49 (*Supplements to Vetus Testamentum*, 1); P. ROMUALDO GALDÓS, *Las cien mejores poesías de la Biblia*, Madrid, ed. Luz y Vida 1942.

**POLIGLOTA.** — v. *Biblia*.

**PORCIO FESTO.** — v. *Procuradores romanos*.

**PREDESTINACIÓN.** — La parte que pone Dios en la salvación eterna de los hombres. La expresa formalmente San Pablo en *Rom.* 8, 23 ss. «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados.

»Porque los que *antes eligió con amor* («*praedilecti*»; conocer con providencial cuidado), a éstos los predestinó también para ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también llamó, y a los que llamó, a éstos los justificó; y a los que justificó, a éstos también los glorificó.»

Los que aman a Dios no forman una cate-

goría especial entre los cristianos. Todos los cristianos de Roma, a quienes escribe San Pablo, están, por derecho, en Cristo. Eso mismo hay que decir de «los que son llamados según sus designios» (de Dios; *πρόθετοις*, cf. *Ef.* 1, 11; 3, 11). No intenta San Pablo significar una categoría aparte en la comunidad cristiana, sino recordar a los fieles, *a todos los fieles*, que su vocación a la fe ha tenido como principio el designio divino de comunicarles este beneficio sobrenatural. En el punto de partida de su conversión al cristianismo hubo por parte de Dios una libre iniciativa de gracia.

La distinción entre dos clases de llamados al cristianismo, los unos predestinados a la gloria y los otros no, admitida por San Agustín, no tiene fundamento alguno en el texto, y es contraria a todo el contexto (todos los exégetas modernos); y además no se la ve por ninguna parte en el Nuevo Testamento.

Para San Pablo, *el llamado* es todo bautizado, todo fiel que ha abrazado el cristianismo. Y en una exhortación en la que el Apóstol se propone demostrar que es seguro el último efecto de la Redención (glorificación de nuestro cuerpo, mediante la resurrección), ¿vendrá al caso el animarlos diciendo: tened *todos* confianza, porque *algunos* de entre vosotros están predestinados? Sería de veras imposible hallar otro argumento más desprovisto de lógica.

Los vv. 29 s. explican el precedente, y nos muestran la concatenación de los actos divinos que deben llevar a la comunidad de los cristianos a la vida gloriosa, mediante la conformidad con Cristo resucitado.

No se trata de simple prescincencia, *«quos praescivit»*, sino de «conocimiento amoroso», benévolo y bienhechor. La finalidad del plan divino es que también los bautizados tengan el cuerpo glorioso, como el de Jesús resucitado. Ésta es la imagen del Hijo, de la que habla aquí San Pablo. Cristo tomó nuestro cuerpo para que nosotros podamos participar de la gloria del suyo resucitado, de suerte que él sea como el primogénito (cf. *Col.* 1, 15) de una muchedumbre de hermanos.

Por consiguiente, conformes con el cuerpo glorioso de Cristo.

Está dispuesta una cadena de gracias que se extiende desde el llamamiento hasta la justificación e incluso hasta la glorificación de nuestro cuerpo. Por parte de Dios todo está dispuesto: la forma verbal, pasado remoto, es una anticipación de seguridad.

En mano del hombre está el no interrumpir tal cadena con el pecado; pero aquí faltaba en el contexto el argumento de la cooperación

humana. San Pablo vuelve con mucha frecuencia sobre esto, aquí (*Rom.*) en la parte moral (cc. 12-15), y ya antes en el c. 6, y en las otras epístolas (cf. *I Cor.* 9-10; *Gál.* 5, 16-6, 10, etc.).

Asimismo, el término *elegidos*, empleado a menudo en el Nuevo Testamento (*Rom.* 8, 33; *Col.* 3, 12, etc.); *I Pe.* 1, 1; 2, 4.6.9, etc., se refiere a todos los bautizados y nunca expresa una clase aparte entre los fieles. Los Apóstoles llaman elegidos a todos los fieles a quienes escriben; son los hombres que han recibido la gracia de la fe.

De los mismos *elegidos* se dice que son *llamados*; se les reprende; pueden decaer del estado de gracia (*I Cor.* 9-10; *Rom.* 11, 20-23); deben asegurar su elección con las buenas obras (*II Pe.* 1, 10). Jesús exhorta a todos sus discípulos a que oren sin cesar y a que no vuelvan atrás (*Lc.* 18, 1-7).

Los únicos pasajes que pudieran parecer favorables para servir de fundamento a la distinción entre llamados y *elegidos*, e identificar a éstos con una clase especial de fieles, «los predestinados infaliblemente a la salvación», serían *Mt.* 22, 14; 24, 22. «Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos». En realidad, los elegidos son los que efectivamente toman parte en el banquete; llamados, aquellos que Dios quisiera que hubiesen tomado parte en el banquete, aquellos para quienes estaba preparada la comida, es decir, el pueblo elegido, todos los israelitas.

La expresión no debe ser desligada del contexto. Jesús dice que «ha invitado a todos los judíos, pero que pocos han respondido a su palabra»; tal es la situación histórica que se creó frente a la misión del Salvador (Brunec).

Igualmente es erróneo alegar, *Rom.* 9-11. En estos capítulos San Pablo demuestra cómo el hecho de que Israel haya quedado fuera de la salvación no supone una defeción, ni siquiera parcial, del designio divino expresado en la alianza con Abraham.

Se trata de que Dios nunca ha vinculado la salvación con una cuestión racial, con toda la descendencia según la carne. Y demuestra esto citando únicamente los casos de Isac, preelegido como heredero de la promesa, con la exclusión de los otros hijos de Abraham.

Dios elegía libremente a Isac, y luego a Jacob, etc.; pero así Jacob como Esau no son considerados como personas tanto como cabezas y símbolos de dos pueblos, israelita y edomita: Israel debía sus privilegios únicamente a la libre y misericordiosa elección de Yavé. Así quedaba excluido el hecho racial. La cuestión de la salvación personal no aparece aquí

para nada: se trata de la participación en el evangelio; que es como si se nos propusiera la pregunta de cómo Dios puede permitir que todavía no se haya predicado el evangelio en algunos pueblos de la tierra, mientras que otros, tal vez más lejanos, etc., tienen ya sus misioneros.

En conclusión: se afirman dos conceptos: el designio divino de salvación es fruto exclusivo de su misericordia; Dios nos previene con su gracia siempre, desde el comienzo hasta el perfeccionamiento glorioso de nuestra vida espiritual. Esto responde al carácter universal de la Redención (*Mt.* 28, 19) y a la divina voluntad claramente manifestada por San Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*I Tim.* 2, 4).

[F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*. París 1931, pp. 213-18, 224-48; J. Huby, *La vie dans l'Esprit (Rom.)* en *RSer.* 30 (1940) 32-35; M. BRUNEC, *Multo vocali, paucel electi*, en *VD.* 26 (1948) 88-97, 129-43, 277-90.

**PRESBITEROS.** — Colaboradores subordinados de los Apóstoles en el gobierno de las comunidades cristianas primitivas, que corresponden al actual grado segundo (sacerdocio) de la jerarquía del Orden. Se los denomina con los dos términos *πρεσβύτεροι* y *επίσκοποι*, que son sinónimos, como se deduce del uso intervertible (*Act.* 20, 17.28; *I Tim.* 3, 2 y 5, 7; *Tit.* 1, 5.7; *I Pe.* 5, 1.5), de la identidad de oficio (*Act.* 20, 17.28; *Fil.* 1, 1; *I Tim.* 3, 5.7; 5, 17) y del hecho de que no se usan simultáneamente.

Los *πρεσβύτεροι*, «ancianos», que ya figuraron entre los judíos siendo las personas más insignes de cada una de las ciudades (*I Mac.* 11, 23; 12, 35; *Le.* 7, 3; cf. *Dt.* 19, 12; *Jos.* 20, 4; *Rut.* 4, 2, etc.) y especialmente como miembros del Sanedrín de Jerusalén (*Mt.* 16, 21; 27, 41; *Mc.* 8, 31, etc.), existen en la iglesia de Jerusalén (*Act.* 11, 30), en las comunidades judiocristianas (*Sant.* 5, 14), en las fundadas por San Pablo (*Act.* 14, 23; *Tit.* 1, 5; *Act.* 20, 17; *I Tim.* 5, 17.19; 4, 14), en las de Asia Menor (*I Pe.* 5, 1.5; *II y III Jn.* v. 1) en las iglesias de Corinto y de Filipos (Clemente Romano: *I Cor.* 1, 3; *III.* 3; *XXI.* 6; etc.) y por analogía también en el Cielo (*Ap.* 4, 4.10; 5, 5-14, etc.).

Los *επίσκοποι* (de *ἐπί-*σκοπεῖν, que en los LXX traduce al hebreo *pāqād* con idea dominante de vigilancia ejercida por hombres, o de poder supremo ejercido directamente por Dios) figuraban ya entre los griegos como intermediarios (vigilante, gobernador, jefe de tro-

pa) entre el poder supremo y el pueblo. Aparecen en la Iglesia de Éfeso (*Act.* 20, 28; *I Tim.* 3, 1-7), en la de Filipos (*Flp.* 1, 1), en la de Creta (*Tit.* 1, 5-9) en la de Asia (*I Pe.* 5, 2), en la de Corinto (Clemente Romano: *I Cor.* *XLII.* 4; *XLIV.* 4.6) y en la de Palestina o Siria (*Didaquē*, XV, 1 ss.).

Los presbíteros son elegidos por los Apóstoles o por sus delegados, después de su dispersión fuera de Palestina (cf. *Act.* 11, 30) con ayunos y oraciones (*Act.* 14, 23), bajo la dirección del Espíritu Santo (*Act.* 20, 28; cf. *Act.* 14, 23; *I Tim.* 3, 1 ss.; 5, 22; *Tit.* 1, 5; Clemente Romano, *I Cor.* *XLIV.* 1-3), y si son elegidos por la comunidad, los Apóstoles los confirman (*Didaquē*, XV). El rito de institución consiste en la imposición de las manos (*Act.* 14, 23; *I Tim.* 5, 22). No tienen la plenitud del sacerdocio porque están imposibilitados para comunicar a otros el sacerdocio con la imposición de manos (*I Tim.* 4, 14 aclarado por *II Tim.* 1, 6) y hay varios en cada comunidad (*Act.* 14, 23; 20, 17.28; *Fil.* 1, 1; *Tit.* 1, 5; *I Pe.* 5, 1; *Sant.* 5, 14; *I Tim.* 4, 14; *Didaquē* XV, 1), que no cabe duda están subordinados a los Apóstoles como ayudantes de ellos (*Act.* 15, 2.4.6.22.23; 16, 4; 21, 18).

Los presbíteros son los *pastores* (*Act.* 20, 28; cf. *Jn.* 21, 6; *I Pe.* 5, 2); directores administrativos y espirituales de la comunidad con una sabia administración (*Tit.* 1, 6-9; *I Tim.* 3, 1-7), con la enseñanza (*Act.* 20, 28-32; 21, 25; *I Tim.* 5, 17; *Tit.* 1, 9; *I Tim.* 3, 2; *Didaquē* XV, 1-2), con el ejercicio de una perfección moral (*Tit.* 1, 6-9; *I Tim.* 3, 1-7) y la posición de determinados ritos litúrgicos (*Sant.* 5, 14: extrema Unción; Clemente Romano, *I Cor.* *XLIV.* 6; *λειτουργία*; *XLIV.* 4: presentación del sacrificio eucarístico: *τὰ δῶρα*; *Didaquē* XV, 1; *λειτουργία*). Los presbíteros son los superintendentes de Dios (*I Tim.* 3, 5; *Tit.* 1, 7).

Las *dotes* sacerdotiales son expuestas sucintamente por San Pablo en dos listas, con algunas variantes que no carecen de interés (*I Tim.* 3, 1-7; *Tit.* 1, 6-9): tres dotes son propias de la primera lista: digno en su porte externo, no neófito, en buena reputación ante los paganos; otras tres son propias de la segunda: amigo del bien, justo, piadoso; las otras doce son comunes a las dos listas, pero siete de ellas están expresadas con sinónimos; casado una sola vez, prudente, hospitalario, no dado al vino, no violento, no arrogante, no litigioso, no avaro, sobrio, irreproducible, capaz de instruir y de bien gobernar su propia casa. Las condiciones principales son tres: aptitud para la enseñanza, buena administración y moralidad.

dad de su casa, y fidelidad al primer vínculo matrimonial; las disposiciones internas están resumidas en una palabra: irreprobabilidad, que excluye los vicios groseros que serían la ruina de su autoridad — avaricia, ira, arrogancia, brutalidad, embriaguez — e incluye la posesión de las virtudes conservadoras de la autoridad: sobriedad, prudencia, modestia, espíritu de hospitalidad, justicia, pureza de costumbres.

La necesidad de esta sublime perfección, que hace semejante a Cristo (I Pe. 2, 25) e impone el máximo respeto (I Tim. 5, 17), exige circunspección y prudencia en la ordenación de los presbíteros (I Tim. 5, 22). [A. R.J]

BIBL. — L. MARÉCHAL, *Évêques*, en DBS, II, Col. 1297-1318; F. PRAT, *La teología de San Pablo*, México 1947; J. COLSON, *L'Évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition iohannique de l'Épiscopat, des origines à S. Irénée*, París 1951.

**PRIMICIAS.** — En prueba de agradecimiento y de sumisión, los hebreos deben ofrecer a Dios los primeros frutos, sean naturales, como de las mieses, de la vendimia, etc. (bikkurim, *rē'sîth bikkurî hâ'adâmâh*, LXX *ἀρτρυκαὶ τῶν πρωτογενήκατων τῆς τῆς*) sean artificiales (terumâh, de donde procede el tratado Terumoth de la Miâna, LXX *ἀφάίρεμα, ἀταρχή*) como el pan, harina, aceite, esqueleto de las ovejas. El tema del desarrollo legislativo aparece por primera vez en Ex. 22, 28 que los LXX traducen: «No dilatarás el ofrecerme el diezmo de tu era y de tu lugar». Más explicitamente en Ex. 23, 19 (= Ex. 34, 26): «Llevarás a la casa de Yavé, tu Dios, las primicias de los frutos de tu suelo, donde *rē'sîth* (acádico *reštu*) puede tener significado cronológico (primero en el tiempo) y calificativo (primero por su calidad). Textos como I Sam. 2, 29; 15, 21; Am. 6, 1, 6 inducen a adoptar el sentido calificativo, quedando siempre en pie el otro significado, puesto que para los israelitas lo primero es lo mejor. Así ocurre con los primogénitos. Dt. 26, 1-5, 10 s. fija las modalidades de la presentación de las primicias, cuyos detalles se irán determinando mejor con el tiempo. La cantidad de las primicias no está determinada. Ez. 45, 13 s. supone la proporción de 1/60 para el trigo y la cebada, 1/100 para el aceite. Generalmente se apunta al 1/50, y los menos generosos al 1/60. Los discípulos de Hillel se inclinan por el 1/40, los de Sammai por el 1/30.

Hay dos ofrendas de primicias especialmente solemnes: la de la cebada en Pascua (Lev. 23, 10 s.: ofrecimiento de la primera gavilla de cebada, según Fl. Josefo y la Miâna), y la

del trigo y de los dos panes en Pentecostés (Ex. 34, 22; Lev. 23, 17), llamada también por eso «Fiesta de los primicias» (Ex. 23, 16). El uso de la ofrenda de las primicias es conocido entre los egipcios, entre los babilonios y entre los griegos (*Iliada*, 10, 529; Aristófanes, *Ranás* 1272, etc.) y entre los latinos (Ovidio, *Metam.* 8, 273, 10, 431, etc.). [F. V.]

BIBL. — E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, p. 34; H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'alliance*, París 1946, pp. 82-98 s. 101; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, *Ibid.* 1953, p. 410 s.

**PRIMOGÉNITOS.** — (Hebr. *bekôr*; ugarítico, *bkr*; I Krt, 144 «nacer primero»; o bien *peter rehem* «apertura del seno» o *peter*.) Primogénito es el primero que nace en una familia. El término se aplica también a los animales.

El primogénito humano goza de ciertos derechos (cf. *Esaú y Jacob*); a él pertenecen dos porciones de la herencia paterna (Dt. 21, 15-17), costumbre de la que se halla constancia incluso en Mesopotamia a través de los textos de Nippur, de dos trozos de la serie *ana ittîšu*, de los contratos de Nuzu y de las leyes asirias (B § 1).

El primogénito es objeto de una atención especial por ser el continuador de la familia. Israel es llamado primogénito de Dios (Ex 4, 22 s.; Ecl. 36, 14). Al que muere sin primogénito se le debe facilitar mediante la ley del levirato. El más grave castigo es la privación de la primogenitura (Ex. 11, 5; 12, 29 s.; 13, 15; Sal. 88, 51; etc.).

Los primogénitos están consagrados a Dios (Ex. 22, 28 s.); por lo mismo se impone su rescate (Ex 34, 19 s.). El motivo de la consagración y del rescate es la preservación de los primogénitos hebreos de la muerte cuando perrieron los de los egipcios (Ex 13, 22-26). Los detalles del rescate están enumerados en Nûm. 18, 15-18.

En cuanto a la inmolación cruenta de los primogénitos, aun en lo tocante a los mismos cananeos, el descubrimiento de sepulturas de niños sin carácter sacrificial aconseja prudencia en admitirla. Los dos hijos de Jiel (I Re. 16, 34) sirven de víctimas por una fundación. Las inmolaciones de los hijos de Mesa (II Re. 3, 27), de Ajaz (II Re. 16, 3), de Manasés (21, 6), y tal vez de otros (23, 10; cf. Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35) son severamente condenadas a título de rito pagano (Dt. 12, 31; 18, 10 ss.; Lev. 18, 21; 20, 2 s.; cf. Mi. 6, 7). Los relatos de la edad patriarcal (Yavé impide el sacrificio de Isac), el reducido número de sacrificios comprobados por la arqueología, la ausencia de

datos literarios sobre la práctica de estos sacrificios, la poca frecuencia de los sacrificios humanos en general (el infanticidio es desconocido de los beduinos) y de las víctimas de la tribu confirman la antigüedad del uso del rescate, ya desde los mismos orígenes de Israel.

[F. V.]

BIBL. — O. EISSELDT, *Molk als Opferbegriff im Punschen un Hebra schen...*, Halle 1935, pp. 46-65; cf. RB, 1936, pp. 278-82; Syr. 1935, p. 407 ss.; H. CAZELLES, *Etudes sur la code de l'alliance*, París 1946, p. 83 s.; A. GEORG, *Le sacr. Hebre d'Abraham*, Lyon 1948, p. 104 s.; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pp. 28 s. 336.410.

PROBÁTICA (puerta y piscina). — v. *Betesda*.

PROCURADORES romanos. — Al ser de puesto Arquelao (6 desp. de J. C.; v. *Herodes*, familia), el territorio que él gobernaba pasó a estar bajo la inmediata dependencia de Roma. En el año 27 a. de J. C. había dividido Augusto las provincias del imperio en provincias cuya superintendencia pertenecía al Senado (provincias senatoriales: las del interior, tranquilas y seguras, ligeramente guarneidas) cuyo gobernador era un procónsul y no tenía legiones (de ciudadanos romanos) a su disposición, sino solamente tropas auxiliares; y provincias reservadas al emperador (imperiales: las fronterizas y poco seguras, fuertemente guarneidas), cuyo gobernador, legado de Augusto propietario, tenía a sus órdenes varias legiones.

En casos especiales el emperador se reservaba la administración de alguna región, no como procónsul, sino como príncipe. En ella nombraba un prefecto (*ἐπαρχος*: título que se convirtió en oficial y se perpetuó en Egipto) o un procurador (*ἐπίτροπος*: nombre que prevaleció para todos los otros casos) del rango de los caballeros. El término *ὑπεγιών* (= *praeses*) en el Nuevo Testamento es una indicación vaga, como la de gobernador.

Así las cosas, no pareció oportuno anexionar Judea a Siria, provincia imperial. Entre los dos países estaba Galilea (tetrarquía de Antipas), y en Roma no se desconocía la muy delicada situación creada por la religión y las costumbres judías. Los judíos eran únicos en el imperio en cuanto a su repugnancia a toda transacción; bien los había conocido ya César, y el mismo Augusto, quienes les concedieron muchos privilegios, y entre otros el de la exención del servicio militar y del culto al emperador, la prohibición a los militares de entrar en Palestina con las insignias desplegadas.

En las pequeñas provincias se tenía como norma el que el procurador ostentase el poder

soberano, sólo que bajo la dependencia del emperador. Como no tenía legiones a su disposición, necesariamente tenía que recurrir en casos difíciles al procónsul más cercano, que en este caso era el de Siria. Éste podía intervenir cuando lo juzgaba oportuno, tomándolo todo por su cuenta, pero no tenía el derecho de deponer al procurador, a no ser que mediara autorización especial del príncipe.

Puede, pues, decirse que en cierto modo Judea estaba ligada, unida con Siria. El procurador, revestido del *imperium*, tenía poder legislativo y judicial, hasta la misma pena de muerte (Fl. Josefo, *Bell. II*, c. 8, 1), y el mando de las fuerzas armadas, que estaban constituidas por cinco cohortes de infantería y un ala de caballería, por tropas auxiliares reclutadas entre los samaritanos y los habitantes de Cesarea, como consecuencia de la exención de los judíos en orden al reclutamiento militar (Fl. Josefo, *Antiq.*, XIV, 10, 1). La cohorte (*οὐετίπα*), lo mismo que el ala, estaba integrada por unos 500 hombres, mandados por un tribuno o quiliarca. Una cohorte tenía su estancia en la Antonia, para responder del orden público en el Templo y en Jerusalén. De ella se hace mención en el Nuevo Testamento con ocasión de la detención de N. Señor y de San Pablo (*Jn.* 18, 12; *Mc.* 15, 44 s.; *Mt.* 27, 2; *Act.* 21, 31). El procurador residía en Cesarea, ciudad ampliamente pagana, y se desplazaba a Jerusalén (donde se instalaba en el palacio de Herodes y en la Antonia) cuando llegaban las grandes fiestas para responder del orden público. Entre los soldados había unos denominados *speculatores* que ejecutaban las sentencias de muerte pronunciadas por el procurador, y a ellos se adjudicaba la posesión de la ropa y otros enseres personales del condenado (*Mt.* 27, 27.35; *Jn.* 19, 23 s.). El procurador debía respetar los privilegios concedidos a los judíos por los emperadores, y demás derechos reconocidos, y especialmente no ofender la susceptibilidad de los judíos en materia religiosa. De acuerdo con ello, para las causas ordinarias actuaban los diferentes tribunales judíos, y en primer lugar el *Sanedrín* (v.), que podía condenar a la pena de flagelación, pero no a la de muerte, y mandar ejecutar la sentencia. El *ius gladii* era derecho reservado al procurador (*Jn.* 18, 31). Lo único que podía hacer el Sanedrín era manifestar su parecer al procurador pidiendo la sentencia capital para un reo. En el año 62 desp. de J. C. el sumo sacerdote Anás, aprovechando la demora en la llegada del nuevo procurador Albino, reunió al Sanedrín para condenar a muerte a Santiago de

Jerusalén. El juicio fué considerado como ilegal, y Anás fué depuesto.

El procurador, según significa su propio nombre, velaba por la recaudación de los impuestos, que en las provincias imperiales iban a parar a la caja del emperador. Todo ciudadano pagaba el impuesto personal o directo, y además otros impuestos indirectos, por ejemplo los derechos de aduanas. La recaudación de estas últimas estaba concedida a publicanos, a quienes se retribuía con una cantidad fija. Los puestos de aduanas estaban colocados en los límites de los estados, por ejemplo entre la tetrarquía de Antípasis y Judea (*Lc.* 13, 12 s.; 19, 1-10). A los judíos competía el derecho de exigir el impuesto sagrado del didracma para el Templo (*Mt.* 17, 24), y también tenían, por privilegio excepcional, el derecho de matar al gentil que hubiese traspasado la barrera sagrada, penetrando en el interior del Templo (*Fl. Josefo, Bell.*, VI, 2, 4; Clermont-Ganneau ha hallado una de las tablillas de mármol con el aviso sobre dicho). Esto no obstante, fueron perpetuos los equívocos entre gobernantes y gobernados, porque los judíos gobernados por los fariseos, ponían mucho empeño en ciertos puntos cuya importancia no llegaban a comprender los magistrados. Era, pues, imposible a los judíos entrar en aquel movimiento creciente de simpatía, de mutuas relaciones pacíficas y de buena inteligencia que ligó a los otros pueblos con el amor a Roma.

Los procuradores elegidos por Augusto, Coponio (6-9 desp. de J. C.), con P. Sulpicio Quirino, legado de Siria (6-11 después de J. C.), llevó a efecto el empadronamiento de Judea (v. *Quirino*), distinto del que hizo cuando nació Jesús. Entonces Judas Galileo empujó a la resistencia y a la revuelta contra Roma, pero fué muerto, y sus secuaces se dispersaron (*Fl. Josefo XVII*, 10, 5; *XVIII*, 1, 1-6; cf. *Act.* 5, 37); éstos fueron los *zelotes* que tanta parte tomaron posteriormente en la insurrección del 66. Siguen: Marco Ambivio (9-12) y Annio Rufo (12-15).

El emperador Tiberio quiso dejarles en el cargo por más tiempo, con el intento de permitir respirar a las poblaciones que eran ávidamente exprimidas por cada nuevo funcionario. Nombró a Valerio Grato (12-15, aproximadamente, desp. de J. C.), quien depuso al sumo sacerdote Anás y a sus tres sucesores, separados entre sí por el breve intervalo de un año, aproximadamente. El cuarto que él eligió fué Josefo, llamado Caifás (*Lc.* 3, 2; *Jn.* 18, 13, etc.).

Poncio Pilato (26-36: v.), Vitelio, por encar-

go de Tiberio († 16 de marzo del 37 desp. de J. C.) suspendió a Pilato y lo envió a Roma a comparecer ante el emperador; luego nombró procurador a Marcelo (36-37) que fué confirmado por Calígula. A Marcelo sucedió Márulo (37-41), si es que no se trata de un solo procurador. Después del parentesis del rey Agripa I (41-44; v. *Herodes, familia*) que reunió bajo su mando toda Palestina, como la había tenido Herodes el Grande, el emperador Claudio († 13 de octubre del 54 desp. de J. C.) nombró procurador de Judea (en el sentido romano equivalía a Palestina), a Cuspio Fado (44-46). Funcionario digno: justo y energético. Reprimió el libertinaje, que sobre todo se había extendido por Idumea. Claudio había establecido que los paramentos solemnes del sumo sacerdote, encamendados al Templo por Vitelio, se guardasen nuevamente en la Antonia, y Fado permitió que se llegase a Roma una comisión judía para obtener la revocación de la orden. Finalmente, dispersó una tentativa de inspiración mesiánica capitaneada por un tal Teudas, que había prometido a muchos secuaces hacerles pasar el Jordán después de haber dividido milagrosamente las aguas. La caballería mató a unos e hizo prisioneros a los restantes secuaces del seudoprofeta, a quien fué cortada la cabeza (*Fl. Josefo, Ant.* XX, 5, 1).

Con ocasión del segundo encarcelamiento de Pedro y de otros Apóstoles algunos meses (31 desp. de J. C.) después de la muerte del Redentor, Gamaliel habló de una sedición fomentada por Teudas, después de cuya muerte sus partidarios «se disolvieron y quedaron reducidos a nada» (*Act.* 5, 36). Es evidente que se trata de dos sediciones distintas y distantes en el tiempo, cuyos cabecillas sólo tienen de común el nombre, que estaba bastante extendido por Palestina (J. Renié, *Actes. La Ste. Bible* (ed. Pirot, 11), París 1949, p. 97 ss.).

Tiberio Alejandro (46-48), de familia judía, nieto de Filón, pero apóstata de la religión de sus padres. En su tiempo se dió la gran carestía que había predicho el profeta cristiano Agabo, y a consecuencia de la cual la comunidad cristiana de Antioquía socorrió a la de Jerusalén.

Hizo crucificar a Jacobo y a Simón, hijos de Judas el Galileo, ajusticiado por Coponio. Durante el mando de Vendidio Cumano (48-52) se dieron varios motines y una guerra civil entre samaritanos y judíos. Ummidio Cuadrado, legado de Siria, mandó al procurador y representante de ambos bandos a Roma, donde, por intervención de Agripa II (v. *Herodes, fa-*

milla) ante Agripina, esposa de Claudio, los legados samaritanos fueron ajusticiados, Cumanio desterrado (Tácito, *An.* 12-54), el tribuno Céle, favorable a los samaritanos, devuelto a Palestina y muerto.

El último procurador nombrado por Claudio fué A. Félix (52-60). Era liberto de Antonia, madre del emperador, y en los honores de que su condición de origen servil deberían excluirlo conservó el ánimo de un esclavo, mucho más que su hermano Palante, el omnipotente favorito de Nerón (Tácito, *Hist.* 5, 9; *An.* 12, 54). Apoyado en la protección de éste, se creía que todo le estaba permitido, y su brutalidad fué una de las causas remotas de la insurrección judía. Se hizo famoso por sus exacciones, por su venalidad y por la licencia de sus costumbres. Una de sus tres mujeres era nieta de Marco Antonio y de Cleopatra, y otra fué la joven de diecinueve años Drusila, hija de Herodes Agripa I, esposa de Aziz, rey de Emesa. Félix se entrevistó con San Pablo, detenido en Jerusalén hacia el 57 y enviado con una escolta a Cesarea. El tribuno informaba al procurador en su relato acerca de las acusaciones y de las insidias del Sane-drín, y como sólo era cuestión de litigios doctrinales, nada pesaba sobre el acusado que mereciese la pena de muerte o el encarcelamiento. A idéntica conclusión llegó Félix después de haber escuchado a los judíos y la defensa de Pablo. Y aun así, en vez de ponerle en libertad, dilató la causa bajo el pretexto de un suplemento de información. Esperaba que San Pablo le compraría la libertad a un precio elevado. El Apóstol habló a Félix y a Drusila de la fe en Jesús, de la justicia y del juicio futuro, pero en vano. Al ser llamado por Nerón, Félix dejó a Pablo en la cárcel por complacer a los judíos (*Act.* 23-24).

Su sucesor Porcio Festo fué un excelente funcionario, pero estuvo muy poco tiempo († 62) para que su rectitud y su habilidad lograsen resultados duraderos. Efectuó una fuerte expedición contra un exaltado que se llevaba las turbas al desierto con la acostumbrada ilusión de la insurrección mesiánica. A San Pablo, que seguía siendo requerido por el Sane-drín, le propuso la reanudación del juicio en su presencia, pero en Jerusalén, por dar contento a los judíos. Entonces el Apóstol apeló al César, y el procurador lo envió a Roma, pero antes de redactar su relación quiso oír también el parecer de Agripa II (*Act.* 24-26).

La actuación del venal Albino (62-64) echó por tierra todo lo bueno que Festo había logrado hacer, y resultó un verdadero desastre.

Fué sustituido por Gesio Floro, sin duda el peor de todos los procuradores romanos en Judea, que lo fué desde el 64 hasta que estalló la rebelión judía (a mediados del 66), que él deseó y con varias ruindades y barbaridades aceleró, provocando los ánimos a resarcirse de las injusticias y rapinas de todo género que había perpetrado. Llegó hasta conceder inmunidad a los ladrones, con la condición de compartir con él el botín (Fl. Josefo, *Bell.* II, 14, 2-3).

Después de la destrucción de Jerusalén y del asalto a Masada, Judea se convirtió en provincia imperial enteramente independiente, al frente de la cual había un legado de la institución de los senadores, que tenía a su disposición la restaurada X legión «Fretensis», siempre con su sede en Cesarea. [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3 ed., París 1931, pp. 215-24; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2 ed., Torino 1935, pp. 431-72; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it., *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 60-89, 105-22; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1925, pp. 424-90.

**PROFETA. Profetismo.** — Profeta es el que por divina misión transmite, a aquellos a quienes es enviado, las órdenes, las revelaciones que Dios le ha comunicado mediante una acción sobrenatural (*Di.* 18, 18 s.; *II Re.* 3, 9, etcétera; cf. *Ex.* 7, 1 s.).

El comienzo y el elemento esencial de la misión profética es la vocación por parte de Dios; libre elección, imprevista e improvisada, que inspira un nuevo rumbo a la existencia del llamado (*Ex.* 3-4, 18; *Am.* 7, 12-15; *Is.* 6; *Jer.* 1, 4-9; 20, 7-18, etc.).

El término hebreo más usado, *nābhi*, procede del verbo acádico *nabû*, «llamar», en el participio pasivo «llamado», que ha recibido de Dios una misión especial (cf. Código Hammurabi, *Pról.* I, 52; I, 49; *Epil.* 24, R. 40; W. F. Albright, *Von Steinzeit zum Christentum*, trad. alem., Berna 1949, p. 301 s.), y del nombre propio *nabi-ilišu*, «el llamado por su Dios». Está en la forma pasiva, como *nazir*, «consagrado», *mašiāh*, «ungido», como pasivas son también las formas verbales que de él se derivan, *nifal* e *ithpael*, «obrar como *nādhīs*». El griego *προφήτης*, «el que habla en nombre de Dios», expresa bien la idea (de *πρό*, «delante», y *φάνει*, «hablar»; Esquilo, *Eum.* 19; Platón, *Republ.* 366, etc.). El sentido de «predecir lo futuro» es sólo secundario, en cuanto el profeta anuncia también lo futuro; pero la etimología de S. Isidoro de Sevilla (*πρό*, «delante», y *φαίνει*, «aparecer»; Santo Tomás, 2a 2ac. q 171, a. 1) es errónea.

Otros términos usados: *rō'eh*, «vidente» (que se dice de Samuel, *I Sam.* 9; *I Par.* 9, 22; 26, 28; de Hanani, *II Par.* 16, 7-10, y en *Is.* 30, 10), y el equivalente *ḥōzēh*, «el que contempla», las más de las veces en la poesía, expresan el medio o el modo de las comunicaciones divinas, que por otra parte se expresa frecuentemente con el verbo *rā'āh*, «ver». Ya en *Am.* 7, 1-15, aparecen como enteramente sinónimos del antiguo término *nābhi*, que en tiempo de Samuel prevaleció sobre los otros (*I Sam.* 9, 9).

*Ebhed Yavé*, «adoradores» (siervo) de Yavé, *īš 'elohim*, «hombre de Dios», consideran a los profetas en sus relaciones con Dios, dedicados a su servicio, asertores y celosos custodios de sus soberanos derechos. En orden al pueblo son llamados *rō'eh*, «pastor»; *sōmer*, «custodios»; *ōfeh*, «escucha vigilante», etc., subrayando los diferentes aspectos de su misión (cf. *Ez.* 33, 1-9; *Biblica*, 6 [1925] 294-311, 406-17).

*Institución*. Los semitas, con un sentido víscimo de lo sobrenatural, en todos los acontecimientos veían la acción divina; por eso era angustioso en ellos el deseo de conocer la voluntad del Señor, y naturalmente acudían a su intérprete para toda circunstancia o contingencia que escapaba a su percepción o capacidad inmediata. En consecuencia, acudían a la adivinación y a la magia, que tan difundidas estaban, y para mantener a Israel alejado de tales prácticas supersticiosas, ya desde los comienzos de la nación instituyó Yavé los profetas como únicos portavoces e intérpretes suyos (*Dt.* 18, 9-22; *Nim.* 23, 23; lo afirman *Am.* 2, 10 s.; *Jer.* 7, 25; *Zac.* 7, 12; *Neh.* 9, 30), dándoles como señal inconfundible para que los reconocieran, aparte el valor moral (fidelidad a Yavé, a sus preceptos), el carisma de predecir lo futuro (*Dt.* 18, 22; *Is.* 41, 22 s.; 44, 7 s.) y a veces el de obrar otros milagros.

Sólo por extensión del término llama el *Salmo* 105 (104), 15, profetas a los Patriarcas, como depositarios de la revelación divina.

*Historia*. Las fuentes bíblicas mencionan, después de Moisés, el gran profeta (*Os.* 12, 14 [Vulg. 12, 13]; *Nim.* 11, 25; 12, 6, etc.), a María su hermana (*Ex.* 15, 20; *Nim.* 12, 2), a Josué (*Eclo.* 46, 1), y en el período de los Jueces, a Débora (*Jue.* 4, 4), a un *nabhi* anónimo (*Ibid.* 6, 8), a un «hombre de Dios» que pronostica a Hezeli el desmoronamiento de su familia (*I Sam.* 2, 27), a Samuel (*Ibid.* 3, 20, etcétera). Después de Samuel, dados los graves peligros que amenazan la existencia misma de la religión monoteísta, y a causa de los tristes

acontecimientos que de ahí provienen, van siguiéndose sin interrupción los profetas como un ministerio constante (*I Sam.* 3, 1; en el mismo sentido *Act.* 3, 24; *Hebr.* 11, 32). Durante el reinado de David, Gad (*I Sam.* 22, 5, etc.) y Natán (*I Sam.* 7, 2, etc.); durante el de Salomón, Ajías (*I Re.* 11, 29, etc.); durante el de Roboam, Semeyas (*Ibid.* 12, 22, etcétera), Ido (*II Par.* 12, 25); durante el de Jeroboam, un «hombre de Dios» (*I Re.* 13); durante el de Basa, Jehú (*Ibid.* 16, 1); durante el de Asa, Janani (*II Par.* 19, 2; 20, 14; 37), *Elias* (v.), Miqueas hijo de Yemla (*I Re.* 22), *Eliseo* (v.); durante el de Jeroboam II, Jonás (*II Re.* 14, 25). Siguen los profetas cuyos escritos poseemos (profetas escritores, por contraposición con los precedentes, llamados profetas de acción), cuyo orden cronológico es este: Amós, Oseas, Isafas, Miqueas, Nahum, Sofonías, Habacuc, Jeremías, Baruc (además de la profetisa Jolda durante el reinado de Josías: *II Re.* 22, 14-20); durante la cautividad de Babilonia: Ezequiel, Daniel: después del retorno de la cautividad: Ageo, Zacarías, Abdías, Joel, Malaquías.

A Isafas, Jeremías, Ezequiel y Daniel se les llama profetas mayores, por la magnitud de sus respectivos libros; a los otros se les llama menores.

No hay noticia de otros profetas (cf. *I Mac.* 14, 41) hasta Juan Bautista (*Mt.* 11, 9 s.; *Lc.* 7, 26 s.), precursor del profeta por excelencia, Jesús, el Mesías (*Act.* 3, 20 ss. = *Dt.* 18, 15-19; *Jn.* 1, 21, 45, etc.). En la Iglesia primitiva, entre los dones especiales otorgados por el Espíritu Santo (v. *Carismas*), los profetas tienen el puesto de honor, inmediatamente después de los Apóstoles (*I Cor.* 12, 28 s.; 14; *Ef.* 2, 20, etc.), y varias veces aparecen en el Nuevo Testamento estos intérpretes de Dios con predicciones, leyendo los secretos de los corazones (*Act.* 11, 27; 19, 6; 21, 9 ss.); edifican, exhortan, alientan (cf. *Didaqué* 11, 7, 12; *Hermas*, *Mand.* 11; San Justino, *Dial.* 39, 2).

Semejante don no ha dejado de darse nunca en la Iglesia, con misiones particulares (por ejemplo, Santa Catalina de Siena, Santa Margarita Alacoque), pero si prescindimos de la literatura monástica de los siglos IV-V que lo extendió mucho, el término profeta estuvo reservado ya desde la antigüedad a los hombres del Antiguo Testamento, como transmisores de la revelación formal pública.

Las fuentes bíblicas emplean el término *nābhi* y las formas verbales derivadas al presentar las manifestaciones muy especiales de

extasis colectivos en Israel, otras de los pueblos limítrofes, especialmente las de los siriofenicios, y las de los falsos profetas que se presentan como enviados de Dios.

Los ancianos elegidos por Moisés para ayudarle en el gobierno del pueblo recibieron el Espíritu de Yavé, como señal de aprobación y confirmación, y se «pusieron a profetizar». Estos no anuncian nada, sino que se agitan de un modo característico, y tal fenómeno no se repitió. Moisés lo consideró como un don divino: «Ojalá que todo el pueblo participase de semejante don» (*Núm.* 11, 25-29). En tiempo de Samuel (s. xi a. de J. C.) volvió a aparecer un análogo *profetismo colectivo extático* (*I Sam.* 10, 5 ss., 9-12; 19, 18-24) que llega a su punto culminante en los de Elías y Eliseo (s. ix) y se extingue casi inmediatamente después. En el s. xi se reúnen catervas de israelitas para tomar parte en el culto, van andando juntamente y se sirven del canto y de la música para preparar y secundar sus manifestaciones extáticas. Y es verosímil que manifestasen su vivo sentimiento por la religión de su único Dios, transportados por el entusiasmo religioso, dominados por una excitación incontrolable, con los ojos ardientes, con el rostro encendido, con movimientos alternos más o menos ritmicos de todo el cuerpo, con gestos desordenados, tal vez con expresiones inflamadas.

La exaltación se comunicaba a veces a los circunstantes, por predisposición o por una particular intervención divina (cf. *I Sam.* 19, 20-24). Probablemente no hay que excluir en estas manifestaciones todo carácter sobrenatural.

En tiempos de Elías y Eliseo (*I Re.* 17 ss.; *II Re.* 1 ss.), estos profetas «hijos de los profetas» = miembros de tales asociaciones: *I Re.* 20, 35; *I Re.* 2, 3, etc.) forman colonias en diferentes localidades (Gálala, Bétel, Jericó), donde llevan vida común con cierta moderación (*II Re.* 2, 4, 38 ss.; 6, 1-5). Es un profetismo de profesión, al que falta toda vocación sobrenatural. Ante el influjo demoledor del culto idolátrico y licencioso de Canán, que amenazaba incluso a la existencia del monotheísmo revelado, y ante la invasión oficial, especialmente en el reino de Samaria, del baalismo fenicio abiertamente favorecido e impuesto por la fenicia Jezabel, esposa del rey Ajab, estas piadosas asociaciones, bajo la guía y la dirección de los grandes inspirados, Samuel (que probablemente fué su fundador), Elías y Eliseo, figuraron entre las fuerzas vivas del yavismo, que incitaron al pueblo a man-

tenerse fiel a Yavé. Así eran aprovechadas para el bien estas manifestaciones entonces difundidas y que tanto impresionaban al pueblo.

Muchos de ellos perecieron en la persecución de Jezabel (*I Re.* 18, 23). Los grandes profetas los emplean también para cumplimentar ciertas misiones recibidas de Dios (*I Re.* 20, 35-43; *II Re.* 9, 1-4-11); están a veces presentes en sus manifestaciones extáticas, pero nunca toman parte en ellas profetizando como ellos (*I Sam.* 19, 20).

Hállanse testimonios de fenómenos afines de extasis en las religiones antiguas, en el mundo grecorromano e incluso en nuestros tiempos (cuáqueros, pentecostales, por ejemplo). La Biblia describe los falsos profetas de Baal (profetismo siriofenicio) en el célebre desafío de Elías en el monte Carmelo (*I Re.* 18, 26-29), y con ella coinciden las fuentes profanas: el relato del egipcio Wenamón (h 1100 a. de J. C.; papiro de Golénischeff) y el escritor Heliodoro, de origen sirio (*Aethiopica* IV, 17).

En la atmósfera ardiente y provocativa del culto cananeo se adueñaba de algunos un extraño frenesi, y principalmente de estos nábhí profesionales, que pronto se comunicaba a otros. «Al son de las cítaras danzaban, ora levantándose en saltos ligeros, ora doblando repetidas veces las rodillas hasta el suelo y girando luego sobre sí mismos como poseídos de un espíritu» (Heliodoro). Heríanse con espadas o cuchillos en los brazos, en el pecho, en las mejillas, y al mismo tiempo emitían, por momentos, ciertos sonidos apenas articulados, en los cuales los fieles atraídos por el espectáculo reconocían las palabras de Dios. La excitación iba en aumento hasta convertirse en furibunda; formábese como una cargada atmósfera de locura y de opresión, y algunos llegaban a perder por completo el dominio sobre sí mismos. Producíanse mutilaciones en honor de Baal, dios de la fecundidad, y consagrábanse temporalmente mujeres jóvenes a la prostitución sagrada (L. Desnoyers, I, p. 246 s.).

Hacia el fin del s. vii atestigua Jeremías (27, 3.9) que había de estos nábhí en Edom, en Moab, en Ammón y en Fenicia, y a ellos acudían los reyes para sus consultas. Virgilio (*Aen.* VI. 45-51.77-80), Lucano (*Phars.* V, 161 ss.) y otros describen tales exhibiciones extáticas, extendidas por el mundo grecolatino al surgir el cristianismo (*Biblica*, 32 [1951] 237-62).

Finalmente hallamos en Israel, en oposición y en lucha con los auténticos profetas, a aquellos que se presentaban con el título de enviados de Yavé, adaptándose a los deseos de

los reyes a quienes adulaban y secundando las ilusiones de la turba, en busca de dinero y de popularidad (1 Re. 22, 6-28; Mi. 2, 7-11; 3, 5 ss.; Jer. 23.23.29; Ez. 13). «Aparentan ser náhíl' en Israel (se presentan como llamados por Dios) estos profetas que andan en su propio capricho, o sea que todo lo amanán por su cuenta. Dan adivinaciones mentirosas y dicen: Oráculo del Señor, cuando el Señor no ha hablado. Engañan al pueblo diciendo: Todo va bien, cuando todo va mal, dispuestos a confirmar toda esperanza imaginaria». Y de las «profetisas del propio capricho» se lamenta Yavé de este modo: «Por unos puñados de cebada y unos pedazos de pan me deshonráis ante mi pueblo» (Ez. 13). Pronto desmentirán los hechos sus pretendidos vaticinios, y el pueblo verá el castigo ejemplar que sobre ellos se cernirá (cf. 1 Re. 22; Jer. 28).

*Valoración.* Es corriente que entre los racionalistas (desde A. Kuenen hasta R. Kittel, A. Causse) se fusionen y se confundan estos diferentes elementos bíblicos, para negar la característica de institución divina al profetismo único y exclusivo del Antiguo y Nuevo Testamento.

Según esos críticos, en el tiempo de Samuel solamente habría surgido el profetismo extático, y luego a través de la acostumbrada evolución, condicionada por el ambiente, tendríamos con Amós el comienzo de los profetas aislados, pensadores y escritores; a los extáticos y visionarios sucederían los intelectuales y realistas. Dios no entraría para nada en tales fenómenos, y tendríamos un fenómeno idéntico al que nos ofrecen las otras religiones. Pero, ¿cómo explicar entonces la predicción exacta y detallada que hacen los verdaderos profetas de acontecimientos distanciados de ellos por años y siglos? Son múltiples las tentativas que se han hecho, y son una prueba de su vanidad. Dos de esas explicaciones son aún repetidas por los modernos; la primera, sicológica: el subconsciente elaboraría lentamente las impresiones y las ideas, que en un momento dado irrumpirían en la conciencia del profeta que las enunciaría convencido; la segunda lo reduce todo a la intuición de esos perspicaces sujetos y su profundo conocimiento del corazón humano (A. Causse).

En todo esto no tenemos una valoración de los datos que nos ofrecen las fuentes bíblicas, sino una reconstrucción imaginaria, en abierta oposición con ellos. El mismo profetismo colectivo extático de Israel (ss. XI-IX) ofrece diferencias notables con los fenómenos afines cananeofenicios al lado de puntos innegables

de contacto, implícitos ya en el motivo de emplear para el culto del verdadero Dios aquellas manifestaciones que tanto impresionaban a las masas. Falta en él, por ejemplo, la característica de las incisiones (en 1 Re. 20, 35-43, el miembro de la asociación profética que sale al encuentro de Ajab hace que le hieran en el rostro para presentarse como un soldado que ha tomado parte en la batalla apenas terminada); se desconoce toda señal de orgías y de prácticas lascivas.

Pero, cualquiera que sea el juicio formulado por el historiador sobre el particular, no puede afectar al profetismo como institución divina. Las fuentes distinguen indiscutiblemente, de un modo claro y tajante, entre manifestaciones del profetismo extático colectivo profesional y profetas «llamados por Dios», desde Moisés hasta Malaquías. Ninguno de éstos salió de las asociaciones dichas ni perteneció a ellas. Éstas, por otra parte, constituyeron un fenómeno muy circunscrito en el tiempo. En cambio, no puede ponerse en duda la existencia de los profetas desde los orígenes del yaveísmo (Am. 2, 10 s.; Os. 12, 14; Jer. 7, 25, y todas las fuentes anteriores a Samuel).

El profetismo extático y voluntario tuvo derivaciones malsanas: muchos «hijos de los profetas», después de haber estado esperando en vano el llamamiento divino, se convertían en falsos profetas; rastreando falsificación de los profetas inspirados que la combaten energicamente y son inconfundibles con ella.

Amasías, el sacerdote de Bébel, incondicional de la dinastía de Jehú, dice a Amós: «Vidente, ve y escapa a la tierra de Judá, y come allí tu pan haciendo el profeta». Y Amós le replica: «Yo no soy náhíl' ni hijo de profeta; soy cosechero y cortador de sicómoros. Y Yavé me tomó detrás del rebaño y me dijo: Ve y sé náhíl' (o profeta) para mi pueblo Israel (Am. 7, 14). No hay aquí disposición o preparación natural; ninguna confusión y ningún punto de contacto con los náhíl' profesionales — y digase otro tanto de todos los otros profetas —; se trata de una inesperada acción de Dios sobre este acomodado propietario y criador de ganados, que es «tomado» por Yavé, arrancado de sus ocupaciones normales de su Judea, para ser enviado como portavoz de la divina justicia al reino de Israel, al mismo santuario «real» de Bébel, servido por un sacerdote partidario de la dinastía. Amós, como todos los otros profetas, es siempre consciente de sí, incluso cuando se siente bajo la acción de Dios. Queda una identidad, y es la del término; por lo que Amós puede afir-

mar que no es un nābhi<sup>1</sup>, e inmediatamente después proferir el aserto categórico de que lo es. Es fácil comprender la extensión del antiguo término (cf. *Gén.* 20, 7; *Dt.* 13, 2, etc.) a casos que, al menos en apariencia, parecían suponer cierta vocación y la misión por parte de Yavé (*Núm.* 11, 25 ss.; *Dt.* 18, 15, etc.).

«Tú me sedujiste, oh Yavé, y yo me dejé seducir — dice Jeremías al Señor —, tú eres el más fuerte, y fui vencido. Siempre que les hablo tengo que proclamar la opresión y la ruina, y todo el día la palabra de Yavé es oprobio y vergüenza para mí. Y aunque me dije: No pensaré más en ello, no volveré a hablar en su nombre, es dentro de mí como fuego abrasador, que siento dentro de mis huesos. Pongo empeño en contenerlo y no lo logro» (*Jer.* 20, 7 ss.). Es la acción poderosa, sobrenatural, de Yavé (*Am.* 3, 8: «Rugiendo el león ¿quién no temerá? Hablando el Señor, Yavé, ¿quién no profetizará?»), que repetidas veces expresa Ezequiel («Fué sobre mí la mano del Señor, y me fué devuelta su palabra»; 1, 3; 3, 22, etc.); ser tomado, agarrado por Dios, que habla a la mente del profeta. El niño Samuel duerme al lado del arca en el Templo de Silo, y en otra estancia se halla el anciano Heli; durante la noche lo llama una voz. «Corrió a Heli: Aquí estoy; me has llamado. Heli contestó: No te he llamado, vuelve a acostarte.» Por segunda vez se renueva la llamada y la prontitud del niño en acudir. El texto hace notar: «Samuel no conocía todavía a Yavé, pues todavía no se le había revelado la palabra de Yavé». A la tercera vez Heli comprendió que se trataba de Dios, y dijo al joven: «Anda, acuéstate, y si vuelve a llamarte, di: Habla, Señor, que tu siervo escucha». Vuelve Samuel a dormir, y a la llamada que se renueva, repite las palabras que se le habían sugerido y recibe la primera comunicación profética, que tenía por objeto el castigo a la casa de Heli (*1 Sam.* 3).

Nada, pues, tiene que ver el profetismo extático y profesional con el gran profetismo, fenómeno único en la historia de las religiones. Y efectivamente, no es posible hallar afinidad alguna en Egipto, donde las supuestas profecías de Ipuwer no son más que descripciones del pasado (A. H. Gardiner, A. Wiedemann), ni en Babilonia, ya que el académico bārū es un astrólogo, un adivino solamente; ni en otra parte, con la actividad y la misión de Moisés, Elías, Amós, hasta Malaquías. La profecía, predicción exacta de los acontecimientos futuros, interpretación del pensamiento de Dios en la historia, es el efecto inimitable

e inconfundible de la acción divina sobre su portavoz (E. König, *Theologie des A. T.*, 3-4 ed. Stuttgart, 1923, pp. 55-62).

Cualquier explicación natural contrasta rudamente con los datos bíblicos. La acción de Dios es improvisada e inesperada; se repite para cada comunicación profética: no hay lugar para una lenta elaboración sicológica. Natán aprueba, alienta a David en su proyecto de construir el Templo, y a la mañana siguiente se le comunica una orden contraria de parte de Yavé (*2 Sam.* 7). Isaías anuncia a Ezequías la muerte inminente, e inmediatamente después vuelve a comunicarle de parte de Yavé su curación (*2 Re.* 20, 1-5). El genio, la intuición, el profundo conocimiento del corazón humano, se encuentran un poco en todas partes en la historia de la humanidad; pero el profetismo es siempre un fenómeno único. Los profetas no son ordinariamente ni siquiera eruditos. Eliseo es un rico labrador, Amós un pastor, Jeremías y Ezequiel tímidos sacerdotes. Pronostican acontecimientos imprevisibles que contrastan con todas las perspectivas histórico-políticas. Amós, por ejemplo, predice la ruina del reino de Samaria cuando éste se hallaba en el culmen del poder y de la prosperidad en tiempo de Jeroboam II. Ezequiel, en Babilonia, predice con sus detalles el principio y el fin del asedio de Jerusalén (21,24); y después de la ruina, describe el regreso de los desterrados, la restauración del nuevo Israel (37) y la victoria que éste alcanzará sobre el asalto de los gentiles (Antioco Epifanes, cc. 38-39). No es cuestión de meditaciones o intuiciones geniales, sino de revelaciones de Dios, que el profeta recibe y comunica a los demás como sagrado depósito que no le pertenece.

*Naturaleza de la acción divina.* Las comunicaciones divinas se efectúan por visión: 1) puramente intelectual, sin la ayuda de ninguna imagen sensible, y es la más frecuente; «fué sobre mí la palabra de Dios y me dijo» (*Ez.* *passim*); 2) sensible; mientras habla al entendimiento, Dios obra sobre la fantasía, sobre los sentidos internos en general, con imágenes sensibles (*Is.* 6, 1; *Jer.* 1, 1; *Ez.* 1-3, etc.); rara vez sobre los sentidos externos (cf. *Ex.* 3, 4).

Mientras los sentidos externos no perciben nada de lo que está en torno de ellos, las facultades mentales y los sentidos internos siguen extraordinariamente activos bajo la acción del Señor. Tal estado (*Ez.* 8, 1; coment. F. Spadafora, pp. 27,75 s. 271) constituye el éxtasis profético, que no tiene nada de común, fuera

del término, con la excitación morbosa y coriántica, voluntariamente procurada con medios externos. A veces se vale Dios del sueño para sus comunicaciones (por ej. San José, *Mt.* 1, 20; 3, 13). En todo caso Dios se adapta a la mentalidad del profeta, de cuyas facultades se sirve aplicándolas y elevándolas, nunca mudándolas, y mucho menos destruyéndolas, eligiendo imágenes que le son familiares. Las sugerencias divinas se asocian a las ideas y a los sentimientos propios de cada uno de los profetas, y tales sentimientos varían, naturalmente, según los individuos, el tiempo, el ambiente, de suerte que cada profeta conserva su carácter e impronta personal.

Finalmente, el Señor deja al profeta una certeza indiscutible, más fuerte que cualquier evidencia, sobre la naturaleza divina de la comunicación recibida, e infunde en él un impulso irresistible (*Jer.* 20, 9) para transmitirla a los destinatarios. Los Padres, y especialmente los primeros apologetas, partiendo de las imágenes usadas por la Sagrada Escritura, describieron la acción de Dios sobre el profeta con la terminología que Platón y Lucano emplean refiriéndose al fenómeno del éxtasis; el profeta es instrumento, órgano de Dios. Pero contra los montanistas, quienes, además de la coincidencia en los términos con los paganos, sostenían igualmente la completa inconsciencia en el inspirado, precisaban diciendo que los profetas son absolutamente conscientes y libres.

Santo Tomás (2a 2ae, q. 171-174) ordenó sistemáticamente los elementos bíblicos y patrísticos, ilustrando la naturaleza de esta acción divina, que es esencialmente una iluminación sobrenatural de la inteligencia: luz que fortalece al entendimiento y se convierte para el profeta en un principio activo de conocimiento. Trátese de visión o de comunicación puramente intelectual; de imágenes infusas ilustradas con la luz divina, o de la sola luz divina dada para juzgar de los conocimientos naturales, el profeta reacciona vitalmente con el juicio que formula, y a veces también con la elaboración previa de las especies inteligibles. De tal suerte el conocimiento profético, fruto de la luz que Dios le comunica, está juntamente proporcionado en medida congruente con el espíritu del profeta. Esa luz se le da de un modo transitorio; no es una dote o habitual disposición del profeta, el cual, por consiguiente, recibe una nueva luz cada vez que Dios le comunica alguna cosa. Así resulta que su visión es fragmentaria, intermitente; cesa cuando cesa la luz de lo alto (cf. los ejemplos de Natán, Isaías; Jeremías [47, 10] está esperando durante diez

días la respuesta de Yavé; Eliseo II Re. 4, 27).

Si *Am.* 3, 8; II *Pe.* 1, 21 parecen hacer pensar en cierta falta de libertad, *Is.* 6, 5-8, 11; *Jer.* 20, 9 con 1, 6; *Ez.* 1, 3; 3, 22 con 3, 17-21, etc., atestiguan claramente la plena conciencia, la vital correspondencia, y diría incluso la autonomía de la mente y de la voluntad del profeta bajo la acción divina (v. *Inspiración*; *Synave-Benoit*, pp. 286-93; A. Bea, en *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 47-65).

*Actividad de los profetas.* Los profetas amplían su misión de diferentes modos. Principalmente mediante la palabra viva: los profetas son ante todo predicadores. Muy a menudo, con el fin de hacer más vivo, más eficaz y comprensivo el mensaje que transmitían, realizaban acciones simbólicas. Ya Ajías de Silo, para vaticinar la escisión del reino de Salomón, dividió su manto nuevo en doce partes, de las que dió diez a Jeroboam (I Re. 11, 29 ss.). En Jeremías, Ezequiel (cuatro visiones en once acciones simbólicas) y Zacarías, son frecuentes tales gestos, verdaderamente parangones en acto, adaptados al genio oriental, al carácter realista y grosero de los israelitas.

Los discursos de los profetas, al menos parte de ellos, los ponían inmediatamente después por escrito, o bien los mismos profetas o sus discípulos, y a veces (*Jer.* 36; *Is.* 30, 8) por orden formal de Yavé. Algunas profecías no comunicadas de palabra a los contemporáneos sólo se transmitían por escrito, con destino a generaciones posteriores y con miras a determinadas situaciones futuras. Así *Is.* 40-46 y *Dan.* 2,7.12, según referencia explícita de *Dan.* 8, 26; 12, 9.

Los libros proféticos, las más de las veces en forma poética, son ricos de imágenes, a veces audaces, de metáforas y de símbolos. Es un estilo, un género literario aparte. A menudo el anuncio de la salvación relativamente inminente de los enemigos, de la opresión política, parece confundirse con el anuncio de la salvación mesiánica, o cuando menos prenderle. Se ha pensado en una simple falta de precisión cronológica. En realidad el profeta intenta muchas veces expresar el nexo de causa y efecto que media entre la segunda y la primera: la salvación temporal se da en vista de la mesiánica y por causa de ella (*Is.* 7-9). La misión profética es esencialmente religiosa: hacer volver a Israel a los lazos de la alianza (v.), libremente contraída en el Sinai; o, lo que es lo mismo, defender los soberanos derechos de Yavé. Y como la alianza abarca toda la vida de la nación, los profetas intervienen en ella comunicando el pensamiento de Dios.

El período culminante de su actividad, desde el s. VIII al VI, es un período de transición, en el que se opera el atormentado paso del antiguo yaveísmo al Israel renovado después de la cautividad. La infidelidad del pueblo elegido, su apartamiento de las obligaciones de la alianza, llega al propio apogeo (v. *Religión popular*) en el reino del norte y luego en Judá. Dios aplica la grave sanción del pacto (Ex. 20, 5): el reino de Judá es destruido (586) después de Samaria (722), y los supervivientes desterrados.

Los profetas se levantan contra el sincretismo idólatra, contra las injusticias sociales, contra los desórdenes morales, y en el terreno de lo positivo ilustran la esencia de la alianza, las verdades constitutivas del antiguo yaveísmo. Era preciso dar a entender a los israelitas que la destrucción inminente era debida a su infidelidad y que era impuesta por Yavé como exigencia de su justicia. La alianza debida a la iniciativa y a la libre elección de Yavé era fruto exclusivamente de su misericordia infinita. Israel la ha violado, y en consecuencia sufrirá el tremendo castigo. Yavé lo aniquila porque su existencia es absolutamente independiente de la existencia de la nación y del culto material que ella puede ofrecerle. Pero tal castigo no constituye de suyo un fin; trátase de una pena vindicativa y, al mismo tiempo, medicinal; porque la alianza es eterna, y Dios con su omnipotencia la restablecerá con el nuevo Israel purificado, en consideración al Mesías y su reino, que constituye la última meta de la alianza, el designio divino de salvación anunciado ya en *Gén.* 3, 15; designio descrito por los profetas que lo ponen como nota culminante de sus escritos (cf. *Os.* 2; especialmente *Ez.* 11.14.16.20.24.34.36.37.40-48, el profeta teólogo, sistemático y detallista). Los profetas posteriores a la cautividad ilustran especialmente la relación que media entre el Israel renacido y el reino mesiánico.

Según esto, los profetas ponen especial interés en que sobresalgan los atributos de Yavé, Ser Supremo y único Dios, sus exigencias morales que determinan la naturaleza de sus relaciones con la nación. El profetismo es el elemento más elevado de la religión del Antiguo Testamento y uno de los más grandes movimientos de la humanidad entera. Sin exageración se ha podido decir que todos los filósofos, todos los legisladores, todos los fundadores de religiones de la antigüedad, sumados, no emitieron tantas ideas elevadas y sublimes como los pocos profetas de Israel (L. Dennefeld).

En política, los profetas combaten las alian-

zas con otros pueblos, las cuales llevan consigo el reconocimiento, cuando menos oficialmente, de las divinidades del país con quien se establecía amistad, y esas divinidades eran frecuentemente asociadas al culto. Había en ello un peligro inmediato de contagio, de sincretismo e idolatría contra el puro monoteísmo revelado; violación de la alianza con Yavé y falta de confianza en Él, que se había comprometido a dar a los hebreos la tierra de Canán y a conservarlos en la posesión de la misma. Por tanto, nada debe temer la nación, ni debe poner su confianza en potencias extranjeras, sino únicamente poner cuidado en cumplir las condiciones del pacto. Es una condición privilegiada y única: el reino de Israel no puede ser teocrático. He ahí por qué se levantan los profetas contra aquellos reyes que, aunque bien dotados y expertos, como Omri, por ejemplo, cimientan sobre criterios naturales su política meramente humana, o, lo que es peor, sacrifican en aras de su política la fidelidad a los preceptos de la alianza (como sucedió con Roboam y en general con los reyes de Samaria; cf. *Os.* 7, 3-7; 8, 10-16, etc.).

Respecto de la vida social, los profetas no tienen programas revolucionarios; no atacan a la cultura. *Os.* 2, 23 s. enumera los frutos principales de la agricultura palestina entre los bienes que Dios concederá a Israel cuando haya vuelto a serle fiel. Elogian los cuarenta años pasados en el desierto, después de la salida de Egipto, como el período más bello de la nación, entonces fiel a Yavé y a los compromisos de la alianza. Pero se trata de pureza de yaveísmo y no de cuestión social; es una invitación a considerar la pureza de la vida religiosa inicial (*Jer.* 2, 2 s.; *Ez.* 16, 6-9.43). Fustigan el lujo, la riqueza y el orden social (cf. *Amós*), por ser fruto de injusticias, obtenido a cuenta de los oprimidos, y fuente de vida licenciosa e inmoral. Y en fin, en orden al culto, los profetas condenan la religión que se para en lo externo del rito, y la supersticiosa confianza que depositan en tales prácticas, sin preocupación alguna de los preceptos morales; condenan toda clase de contagio sincretista e idólatra.

El elemento esencial (v. *Decálogo*) de la religión mosaica está en la piedad del fondo, en la obediencia a la voz de Dios, en los preceptos morales (*Os.* 6, 6: *I Sam.* 15, 22; *Mi.* 6, 6 ss.). El culto externo tiene su valor supuesta la piedad y si se funda en ella (*Is.* 1, 10-17; *Jer.* 7, 16-1). No hay oposición alguna entre profetismo y sacerdocio; pero se condena (*Am.* 7) el sacerdocio señorial, atento únicamente a sus intereses personales.

mente a las ganancias materiales. Los profetas son los continuadores del levitismo respecto de la pureza y de la conservación de la religión revelada (A. Ncher). El profetismo, con la predicción exacta del castigo nacional, con la visión del futuro renacimiento, descubriendo los planes divinos sobre Israel, en orden a la salvación mesiánica, impidió la desaparición del pueblo elegido, preparó su retorno a Dios, su renacimiento y su continuidad después de la cautividad.

Los profetas fueron los órganos por excelencia de la divina revelación, los teólogos, los pastores diligentes de Israel, que clamaron por la continuación de la obra del gran Moisés, sin innovar nada, aclarándolo todo y devolviendo a todo su justo valor. Es la misma voz de Dios, lo cual explica por qué aún hoy sus acentos convuiven y subyugan al inculcar el santo temor a la suprema justicia y el inmenso agradecimiento a la infinita misericordia del Eterno.

[F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Euc. Catt. It.*, X, col. 92-101; A. CONDAMIN, en *DFC*, IV, col. 386-423; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, p. 346 s.; II, 1930, pp. 163-83; L. DENNEFELD, *Les grands Prophètes* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 7) ibid. 1947, pp. 7-12; P. SYNAVE-P. BENOIT, *La prophétie* (S. THOMAS, *Somme Théologique*), París-Roma 1947, pp. 269-378; A. NEHER, *Amos, Contribution à l'étude du prophétisme*, París 1950; ibid. 1955; G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten*, Gütersloh 1953; G. RINALDI, *I Profeti Minori*, I Torino 1953, pp. 1-120; H. J. KRAUS, *Prophete und Politik*, Munich 1952. • P. ENCISO, *El mundo de la inspiración profética según el testimonio de los profetas*, EstB, 1950; OBR. *La excelencia de los profetas según Orígenes*, EstB, 1950; R. CRIADO, *¿Tienen una eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?*, EstB, 1948; T. AYUSO, *Los elementos extrabíblicos de los profetas*, EstB, 1948; R. CRIADO, *El modo de las comunicaciones en los profetas*, EstB, 1945; A. COLUNA, *La justificación en los profetas*, EstB, 1945; MUÑOZ IGLESIAS, *Los profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo*, EstB, 1947; M. OLLERS, *El estilo profético*, CB, 1947; J. PÉREZ DE URBEL, *Carácter del profeta. Los profetas*, Consigna, 1956; F. PLANAS, *El plan de los profetas*, CB, 1955.

PROFETAS menores. — v. Profeta.

PRÓJIMO. — v. Caridad.

PROPICIATORIO. — Ex. 25, 17-22 contiene la orden que Dios comunicó a Moisés para que hiciese un Propiciatorio, que consistía en una placa rectangular de oro puro, de dos codos y medio de longitud. En cada uno de los dos extremos del Propiciatorio habían de ponerse dos querubines labrados con el martillo. Los querubines debían estar colocados en actitud de cubrir el Propiciatorio con sus alas extendidas. El Propiciatorio está colocado sobre el Arca del testimonio, y desde él comu-

nicará Dios a Moisés las órdenes que Israel deberá ejecutar. En Lev. 16, 14 s. se dice que al ofrecer el ternero se harán siete aspersiones con su sangre delante del Propiciatorio. Tales aspersiones se hacían encima y delante del Propiciatorio, o sea en la cubierta del Arca.

El significado del nombre hebreo Propiciatorio, *Kapporeth*, puede explicarse a través del árabe como equivalente a «cubrir», o sea «cubierta», y a través del babilonio (*Kuppuru*) como equivalente a «cancelar» (el pecado). Esta última explicación está apoyada en Lev. 16, 13 ss. Trátase, pues, no ya de una simple cubierta, sino más bien de un mueble sagrado de excepcional importancia y de suyo independiente. En I Par. 28, 11 se define al Santísimo como «Casa del Propiciatorio». [E. Z.]

BIBL. — A. CLAMER, *Lévitique (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2), París 1940, p. 51.

PROPOSICIÓN. — v. Panes de presentación.

PROSÉLITO. — Prosélito era el pagano que abrazaba el judaísmo (*προσήλυτος* = sobreañadido, adjunto). Distinguían dos clases de adjuntos. Los verdaderos prosélitos eran los que aceptando la circuncisión y la Torah entraban en la comunidad de la alianza y se hacían judíos de nación y de religión. «Los timoratos *φοβούμενοι*» o «devotos de Dios» (*ορθόδοξοι*), que, sintiendo repugnancia por el rito de la circuncisión, no pasaban de meros simpatizantes y se obligaban al monoteísmo, a la observancia del sábado, a contribuir con algo al sostenimiento del Templo y a frecuentar las sinagogas. Un judío no podía sentarse a la mesa con ellos sin contraer impureza (Act. 10). Eran, no obstante, la clase más numerosa, y constituyan como la fuerza de choque de que se servía el judaísmo de Palestina y de la diáspora en su incesante obra de proselitismo (Mt. 23, 15). San Pablo encuentra prosélitos y «devotos» casi por todas partes a la sombra de la diáspora judía, generalmente siempre bien dispuestos a acoger el Evangelio.

Mucho más tarde, a los verdaderos prosélitos los rabinos los llamaron «prosélitos de justicia». Eran distintos de ellos los «prosélitos de la puerta o de vivienda», término geográfico que abarcaba a aquellos que vivían dentro de las puertas, o sea en el territorio de Israel, en lo que vuelve a aparecer el sentido primitivo del hebreo *gherim* (*μέτροικοι*) = extranjero-huésped. No debe confundirse con los «devotos». [S. R.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 4.º ed., Torino 1934, pp. 231-47; J. BONSIRVEN, *Le Judaïs-*

me Palestinién au temps de J.-C., I al II, Paris, años 1934-1935.

**PROTOCANÓNICOS.** — v. *Canon*.

**PROTOEVANGELIO.** — La primera noticia de la salvación mesiánica, que Dios comunicó a nuestros primeros padres inmediatamente después de la culpa. El demonio había intentado hacer del hombre un seguidor suyo en la lucha contra Dios. Pero su intento quedó frustrado. Dios establece desde aquel momento una lucha sin tregua, no ya una simple enemistad, entre Satanás y el género humano. Este (la descendencia de la mujer) alcanzará una victoria completa y decisiva, mediante el futuro Redentor, con quien estará intimamente unida la Inmaculada, nuestra Corredentora (*Gén.* 3, 15). «Pongo perpetua enemistad (dice Dios a la mujer) entre tu linaje y el suyo. Éste te aplastará la cabeza, y pondrás asechanzas a su calcaña.»

«La descendencia de la mujer vencerá al demonio del mismo modo que el hombre aplasta la cabeza de una serpiente. El linaje de la mujer es todo el género humano, pero principalmente el Salvador, Jesucristo, la cabeza de toda la humanidad (*Col.* 1, 15-18), quien batirá al demonio por su propia virtud, mientras los otros lo hicieron en virtud de él. Este versículo contiene, por consiguiente, la primera noticia del futuro Redentor.

«Al triunfo del Redentor va asociada su Madre, la gran Mujer, contrapuesta por él a Eva» (A. Vaccari).

Los mismos argumentos que nos permiten ver aquí tan palpablemente preanunciado al divino Redentor, evocan la presencia de Aquella que actuará en íntima y directa unión con Él para derrotar a Satanás: de Aquella que por singular privilegio tendrá la perfecta enemistad juntamente con el divino Redentor. Tales argumentos aparecerán cada vez más claros en la revelación sucesiva y en su realización en todo el Nuevo Testamento, según la unánime tradición judía y cristiana. Y la enemistad apenas iniciada entonces entre los poderes del infierno y nuestros primeros padres (en el texto: entre Satán y Eva, la madre de todos los vivientes), seguirá perpetuándose, mientras lucia el sol sobre las desgracias humanas; y la última enemiga, la muerte (fruto del pecado), será derrotada cuando la Redención de Cristo haya extendido sus efectos incluso a nuestro cuerpo, mediante la resurrección final (*Rom.* 8; *I Cor.* 15, 26).

En virtud de esta especialísima e indivisible asociación, María Santísima aparece al lado del

Redentor en el primer anuncio, lo mismo que después en la profecía de *Is.* 7, 14 y en su realización (*Lc.* 1, 26-38 y junto a la Cruz). El Redentor y María Santísima están igualmente incluidos en el «linaje de Eva», conforme al sentido literal eminentemente entendido con la luz de la revelación sucesiva.

Así como la traducción griega de *Gén.* 3, 15 al poner *avtros* (=esta descendencia: *σπήρηα* neutro) en vez del neutro ofrece una prueba evidente de que se trata de una interpretación mesiánica (=él, es decir, el Mesías, te aplastará la cabeza) refiriéndose al «linaje de la mujer», de igual modo la lección de la Vulgata «ipsa» en vez del «ipsum» reclamado por el contexto, es un testimonio de la presencia de Nuestra Señora en la tradición al lado del Redentor, incluidas en el mismo «linaje de la mujer».

Nos hallamos en presencia de la primera profecía, que es sumamente genérica. Las especificaciones irán viniendo lentamente y mucho más adelante. Aquella victoria del género humano solemnemente pronosticada, abarcaba toda la historia de la humanidad desde los albores hasta lo que será su ocaso.

Pero en la mente divina estaba presente de un modo muy especial el Redentor, centro efectivo de la creación. Cabeza de toda la humanidad, al que está sometida toda creatura, y también aquella creatura soberana, excesiva, que habrá de ser su Madre y Cooperadora.

La tradición patrística, que hizo suya y desarrolló la idea de la íntima unión de María Santísima con el Redentor y su efectiva cooperación a la obra redentora del Mesías (explicativamente afirmadas en el Evangelio), poniendo en evidencia la relación que media entre la realización y el primer anuncio, está particularmente representada en Justino, *Dial.* 100; Ireneo, *Adv. haer.* III, 22, 4; Tertuliano, *De carne Christi*, 17; Efrén, *Hymni*, 4, 1; Agustín, *De Agone chr.*, 22, 24 (cf. *Ench. Patr.* nn. 141. 224.358.715.1578). Es la misma doctrina católica en las dos bulas: *Ineffabilis deus* de Pío IX y *Munificentissimus Deus* (1 nov. 1950) de Pío XII.

[F. S.]

**BIBL.** — A. BEA, *De Pentateuco*, 2.ª ed., Roma 1933, pp. 199-203; id., *La S. Scrittura «ultimo fundamento del dominio dell'Assunzione, en La Civiltà Cattolica*, 2 dic. 1950, pp. 547-61; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia præmava*, 2.ª ed., Torino 1948, pp. 85-223; id., *De Mariologia Biblica*, 2.ª ed., ibid. 1951, pp. 1-17; F. SPADAFORA, *Ancora sul Protevangelo, en Divus Thomas*, 55 (1952) 223-27; id., *La S. Scrittura e l'Innunciativa, en Rivista Biblica*, 2 (1954), 1-9; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 69 s.

**PROTOEVANGELIO de Jacobo.** — v. *Apócrifos*.

**PROVERBIOS.** — (Hebr. mišlē) Es una colección de dichos sapienciales (mašal) que hasta el s. XVI se vino atribuyendo a Salomón, fundándose en el título (1, 1).

Aparte la introducción (1, 1-7) en la que se expone el fin del libro (1, 2-6) y un compendio del mismo (el principio de la sabiduría es el temor de Dios: 1, 7), pueden distinguirse nueve secciones, por razón de autor, materia y estructura práctica.

En la primera (10, 1-9), anónima, la sabiduría bajo forma de instrucción paterna (cf. 1, 8-10; 2, 1, etc.) reprende a los pecadores (1, 10-19) y exhorta a que se atienda a sus consejos (1, 20-33). Indícanse los frutos de quienes la escuchan: entenderán en qué consiste el temor de Dios, evitarán los malos caminos, elegirán los buenos y se alejarán de las mujeres ajenas (2). La sabiduría acarrea toda clase de bienes y aleja los males. Es más estimable que todas las riquezas. Los que la acatan serán glorificados y llegarán a la vida (3-4). He aquí otros consejos de la sabiduría: evitar la intimidad con las adulteras (5, 1-23; 6, 20-35; 7, 1-27), los matrimonios improvisados, la pereza, el engaño y otros pecados (6, 1-19). La gloria de la sabiduría consiste en haber estado presente en el acto de la creación del mundo. Invita a los hombres a su banquete. Pero también la necesidad tiene su banquete al que trata de arrastrar a todos los hombres (8-9).

La doctrina se propone en estrofas de unos diez versos (1, 8-19; 3, 1-10; 3, 11-20.21-35; 4, 1-9.10-19...).

En la segunda (10, 1-22, 16), atribuida a Salomón (10, 1) se cuentan varios aforismos sobre la vida y sus costumbres. Está escrita en dísticos; en los capítulos 10-15 en forma antitética, y desde los capítulos 16-22, 16 en adelante, en paralelismo sinónimo.

La tercera (22, 17-24, 23), atribuida a los sabios (22, 17), contiene varios consejos. Su forma literaria es casi siempre de cuatro incisos (22, 22.23; 22, 24.25; 22, 26.27).

La cuarta (24, 23-34), atribuida igualmente a los sabios, desarrolla el argumento precedente y se presenta bajo la misma forma literaria.

La quinta (25-29), atribuida a Salomón, expone el mismo argumento que la segunda, y literariamente se desarrolla casi con la misma forma. Hay en ella más parangones y antítesis, que generalmente se presentan con dísticos.

La sexta (30, 1-10), debida a Agur, describe

la sabiduría de Dios y la medianía del hombre. Se expresa por medio de sentencias de cuatro incisos cada una.

En la séptima (30, 10-33), anónima, prevalecen las sentencias morales expresadas con paralelismo sinónimo y sintético.

La octava (31, 1-9) es una exhortación a los príncipes, en forma tétrica. Su autor es Lamanuel.

La nona (31, 10-31) elogia las dotes de la mujer fuerte en forma acróstica.

No es, pues, todo el libro de Salomón. *Prov.* 25, 1 dice que las sentencias de la quinta sección fueron coleccionadas durante el reinado de Ezequías (700 a. de J. C.). Las paráboles, al menos las más de ellas, son de Salomón (cf. *I Re* 5, 9-14; Vaccari). Fueron coleccionadas por otros y transmitidas a la posteridad, según se desprende del hecho de que muy a menudo se repiten versos enteros con las mismas o semejantes palabras (10, 1-15, 20; 10, 2-11.4; 13, 14-14, 27; 14, 12-16, 25), y de la manera que tienen de hablar de los reyes (14, 28.35; 16, 10.15...), donde es evidente que se alude a los reyes de Israel.

No se sabe quiénes son los *sabios* de las secciones tercera y cuarta. Se los viene nombrando ya desde los tiempos de Salomón (*I Re* 5, 11). Existieron en los tiempos de Isaías (*Is*, 29, 14), y de Jeremías (*Jer*, 8, 8.9; 18, 18...). Así pudo aparecer la literatura sapiencial ya en los orígenes de la monarquía. Es notable la sabiduría de Amen-en-ope (Amenofis) que tiene mucha semejanza con la tercera sección (cf. A. Mallon), y que debe ser considerada como de la dinastía egipcia 22 (945-745 antes de J. C.) o a la 26 (663-525). Pero queda excluida toda posibilidad de que la composición de los *Proverbios* dependa de la egipcia (cf. H. Duesberg, pp. 459-468). Dígase otro tanto de las secciones sexta y nona.

De Lamuel sabemos que tal vez nació en Masá (31, 1), a cuya tribu es probable que perteneciera Agur (30, 1). Si se identifica con el Masá (*Gén*, 25, 14) que fué de los descendientes de Israel, habrá que situar la localidad al lado de allá del Jordán, en el desierto de Arabia (F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, p. 296).

Esas secciones estuvieron separadas en su origen, como lo prueba el hecho de que la misma sentencia se repite en diferentes secciones (13, 24 (II) - 23, 13 (III); 15, 1 (II) - 26, 15 (V); 15, 28 (II) - 26, 21 (V); etc.), y el que el texto de los LXX es distinto del T. M. (LXX: I, II, III, VI, IV, VII, VIII, V, IX. En cuanto al tiempo y al modo de la composición, puede

con gran probabilidad establecerse lo siguiente.

Muchos de los proverbios ya se habían coleccionado en el s. IX (segunda sección). A esta breve sección se agregó la de los sabios (tercera). La segunda serie de los proverbios fué coleccionada en tiempo de Ezequías. En el s. VI a. de J. C. existía ya el libro entero. Hácese mención de él en *Eclo.* 47, 57 (hacia 200 a. de J. C.).

Los consejos contenidos en *Prov.* tienen a veces por objeto la prudencia ordinaria sin ningún sentido ético (6, 1-5; 6, 6-11; 10, 4-9), pero en la mayoría de los casos son de índole ética y comprenden todas las virtudes morales. El temor de Dios, es decir, la religión, es el fundamento de todas las virtudes (1, 7; 9, 10; 15, 33). A la adquisición de la virtud todos pueden llegar mediante la instrucción y la disciplina (1, 8; 2, 1; 3, 15; 8, 33; 12, 1...). La sabiduría puede ser especulativa y práctica. La primera tiene por objeto el conocimiento de los principios morales (1, 3-5; 2, 1-6...) y se basa en la experiencia de los hombres (1, 8; 2, 1; 4, 1-4). El objeto de la segunda es el hábito del bien vivir (11, 1; 16, 11; 20, 10-14), y así deben practicarse en la sociedad la justicia y la fidelidad; deben evitarse los crímenes (6, 17), la arrogancia, la soberbia y los caminos perversos (8, 13). Recomiéndase la bondad para con los hombres (3, 3), para con los animales (12, 10), y particularmente la compasión para con los pobres (22, 22). Prohibese la venganza, incluso sobre los enemigos (24, 17). Se alaba la actividad y se reprende la pereza (6, 6-11...). Se aconseja la templanza en el beber y el comer (19, 21; 23, 29-35). Se supone la monogamia. La esposa es la mujer de la adolescencia (5, 17-19; cf. 30, 11-31). Hay que abstenerse del trato ilícito con la mujer extraña (5, 1-23; 6-7, 27). Háblase de la mujer en cuanto gobierna la casa. Ella edifica y ella arruina la casa (14, 1; 18, 22; 19, 13; 30, 11-31); debe educar a los hijos (1, 8; 10, 1; 15, 20) y debe ser honrada como el padre (19, 26; 23, 22; 28, 24; 30, 11). Los hijos deben ser educados para el bien (22, 6-15), no sea que lleguen a convertirse en la vergüenza de sus padres (10, 1; 15, 20). En una palabra las máximas tienden a conseguir la felicidad de la vida familiar, la privada y la social. Aun cuando la sabiduría se basa en la religión (1, 7; 2, 5; 5, 12), tiene por fin el culto de Dios (3, 9; 15, 8; 21, 3, 27) y conoce los preceptos de la ley de Moisés (en *Prov.* 30, 6 se hace alusión a *Dt.* 4, 2; 13, 1), funda también sus preceptos en la sabiduría universal y en la ra-

zón. La sabiduría de los sabios fué adquirida mediante la investigación, pero siempre reclama a Dios como su último fin y su autor. En realidad es Yavé quien da la sabiduría, y la ciencia y la inteligencia proceden únicamente de su boca (2, 6). Dícese a menudo de la sabiduría que es el atributo de Dios creador (8, 22-23), autor y vengador del orden moral (15, 3; 16, 1-9; 22, 2; 24, 12). A veces se presenta por sí misma y distinta de Dios (8, 1-9, 6). Procede de Dios, es esencialmente su sabiduría, intrínseca a Él, y al mismo tiempo distinta. En esta doctrina puede verse oculta la distinción de las Personas en Dios, que Cristo nos reveló (cf. Vaccari, *Libri didattici*, p. 44). [B. N. W.]

BIBL. — A. MALLON, en *Biblica*, 8 (1927) 3-30; A. VACCARI, *Salomon, Proverbiorum auctor*, en VD. (1928) 111-16; A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov.* I-IX, en *RB.*, 43 (1934) 42-68, 172-204; 44 (1935) 344-65; A. VACCARI, *De libris didacticis*, 2.ª ed., Roma 1936, 42-54; H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés*, I, *Le livre des Proverbes*, Paris 1938; H. RENARD, *Le livre des Proverbes* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 6), ibid., 1946; F. SPADAFORA, *Collectivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953, pp. 298-305.

PROVIDENCIA. — v. *Dios*.

PROVIDENTISSIMUS. — v. *Documentos pontificios*.

PUBLICANOS. — Eran los que en el imperio romano recibían del Estado la contrata de los impuestos públicos, que ellos recaudaban por medio de empleados subalternos llamados «exactores» o «portidores». Los publicanos eran de los más adinerados, y entre los romanos pertenecían al rango de caballeros. Con el fin de poder hacer frente a las ingentes cantidades que tenían que entregar al Estado, se federaron durante la república formando sociedades de accionistas («societates publicanorum»), las cuales perdieron importancia durante el imperio, de suerte que la contrata quedó limitada a lo relacionado con sólo los impuestos indirectos (arbitrios, aduanas, alquileres de lugares públicos, etc.), mientras que los directos se recaudaban por cuenta del erario o del fisco. Tal sistema se prestaba fácilmente para cometer abusos, como vejaciones, rapiñas, fraudes, por lo que entre los griegos corría este proverbio: «los publicanos, todos ladrones». En el Evangelio se considera a los publicanos como agentes subalternos («exactores»), que solían ser judíos bajo la dependencia de contratistas, las más de las veces extranjeros. Sus compaisanos los odiaban como a renegados puestos al servicio del opresor y como a ladrones, y los equiparaban a los «pecadores» y a las rameras,

por lo que se huía de establecer contacto con ellos, como impuros. Aunque Jesús empleó a veces el mismo lenguaje duro (*Mt.* 5, 46; 18, 17), los acogió con una misericordia sin límites, lo que dió origen a que le llamasen amigo de los publicanos (*Mt.* 9, 11; 11, 19). Los contrapuso a los fariseos en aquella célebre parábola (*Lc.* 18, 9-14; cf. *Mt.* 21, 31 s.). Eligió para el apostolado a uno de ellos, a Mateo, cuando éste se hallaba sentado en el telón de la aduana de Cafarnaúm (*Mt.* 9), y tuvo una especial deferencia para con Zaqueo, que actuaba como jefe de publicanos en Jericó, importantísimo centro de tránsito (*Lc.* 19, 2-10). Ya el mismo Precursor les había dirigido palabras de salvación: «No exijáis más de lo que os está mandado» (*Lc.* 3, 13). [S. R.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T.*, Torino 1950, p. 66; G. CANFORA, *I pubblicani*, en *Rivista Biblica*, 3 (1955) 145-164.

**PUREZA legal.** — En virtud de la alianza (v.) con Yavé, Israel se convirtió en «su regia selección entre todos los pueblos; en reino de sacerdotes — es decir, consagrado al culto exclusivo de Yavé —; en una gente santa — obligada a la santidad» (*Ex.* 19, 5 s.). Esta última obligación se inculca con mucha frecuencia: «Siendo yo el Señor vuestro Dios, debéis santificáros para ser santos como yo soy santo» (*Lev.* 11, 14).

Para proteger e inculcar tal santidad y la reverencia debida a todo lo que es sagrado y exclusivamente reservado para Dios en el culto (cf. *Lev.* 15, 31), para fijar bien los límites entre lo sagrado y lo profano, el legislador introduce en la colección de las leyes levíticas ese grupo (*Lev.* 11-15) de tradiciones antiquísimas preisraelitas que se refieren a actos o circunstancias que de suyo hacen a uno impuro, es decir, que impiden la participación en el culto, bajo pena y culpa graves, interrumpiendo así la comunión externa con Dios. Por lo mismo, estableció los correspondientes ritos de purificación. Por tanto, no se da confusión alguna entre santidad (moral) y pureza legal: el fin principal del legislador era la primera, simbolizada y puesta de relieve en la segunda.

En todos los otros pueblos semitas, entre los egipcios, entre los persas y entre los grecorromanos se daban conceptos y prácticas afines (cf., por ejemplo, Plinio, *Hist. nat.* VII, 13, acerca del flujo menstrual), e incluso entre los árabes (M. J. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, 2.ª ed., París 1905, pp. 142-47).

Moisés les dió cabida para la educación civil y moral del pueblo, ya que estaban conformes

con las exigencias higiénicas de aquellos países, y de paso condenaban ciertos usos idolátricos. Eran causas de impureza:

1. El comer ciertos animales, tocar sus cadáveres y tocar cualquier cadáver que fuera (*Lev.* 11; v. *Animales puros e impuros*).

2. Los actos fisiológicos (no culpables): expulsión del semen, polución, menstruación, hemorragia patológica (cf. la hemorroísa del Evangelio: *Mt.* 9, 20; *Lc.* 8, 43) y puerperio. Así, para poder comer David los panes de la presentación hubo de asegurar a Ajimelec que tanto él como sus hombres «habían guardado continencia respecto del trato con la mujer», *I Sam.* 21, 5 ss.

La mujer que daba a luz era considerada como impura durante siete días si lo que había nacido era un varón, y durante catorce días si era una niña, pero no se la admitía en el Templo hasta pasados cuarenta días en el primer caso, y ochenta en el segundo. Pasados esos días, tenía que ofrecer en el Templo para su purificación una paloma o una tórtola como sacrificio de expiación, y un cordero de aquel año, que los pobres reemplazaban por dos palomas (*Lc.* 2, 24: purificación de la Santísima Virgen) como holocausto (*Lev.* 12, 15).

Las contaminaciones más sencillas y corrientes, que sólo duraban hasta la tarde, se reparaban lavando los vestidos y el cuerpo.

3. La lepra humana en sus diferentes formas (*Lev.* 13, 1-46); la de los vestidos: manchas, moho, hongos (13, 47-59); la de las casas: parásitos vegetales (14, 33-53).

Mediante una serie de complicados ritos de purificación (14, 1-32) quedaba el leproso rehabilitado para la comunidad social, y una semana después para la religiosa. El uso farisaico de lavarse las manos antes de cualquier comida (*Mt.* 15, 1 ss.; *Mc.* 7, 1-15) no tiene fundamento en la ley.

Los profetas y los sabios enseñaron que estas prescripciones y otras análogas no tenían nada más que un valor accesorio respecto de las leyes verdaderas y propiamente dichas, que eran las morales. En cambio, los fariseos del tiempo de Nuestro Señor hacían consistir la esencia de la vida religiosa en su observancia material (cf. *Mt.* 15; *Mc.* 7).

Con la nueva economía universal, basada en la caridad, dirigida hacia la íntima unión con Dios (*Jn.* 4, 19-24), estas prescripciones de pureza externa y material perdieron todo su valor.

[F. S.]

BIBL. — A. CLAMER, *La Ste. Bible* (ed. Piron), 2, París 1940, pp. 63 s., 89-121, 345, 677; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 296-309; E. KALT, *Archaeologia Biblica*, 2.ª ed., Torino 1944, p. 149 ss.

**PURGATORIO.** — Estado intermedio entre la bienaventuranza y la pena eterna, que es temporal, «durante el cual el espíritu humano se purifica (de los restos de las culpas) y se hace digno de subir al cielo». S. Pablo, en *1 Cor.* 3, 11-15, desarrolla la imagen de un edificio en construcción que representa la Iglesia. Los predicadores del Evangelio son los operarios que continúan el trabajo edificando sobre el fundamento asentado primero en Corinto por S. Pablo. La obra de los tales puede salir sin defectos, profundamente cimentada, como construida con oro, plata y piedras preciosas, o bien puede ir entremezclada de vanagloria, del propio interés u otros defectos, como cuando se construye con madera, paja, hierba. Cada obra será enjuiciada según su merecido en la hora de la prueba, que S. Pablo llama «el día de Cristo», «el día del fuego», añadiendo que la prueba no tardará en llegar. Por fuego se entienden todas las actividades destructivas, cuyo asalto sufrirá, por divina disposición, el edificio espiritual de Corinto. El fuego discernirá la obra de cada uno: los que han trabajado debidamente, comprobarán que su edificio resiste ante el vendaval, pero los otros verán derribarse su obra. Según esto, «si queda en pie la obra que uno ha construido, él será recompensado; si su obra se quema, él no sufrirá detrimento, sino que será salvo, pero como quien pasa por entre las llamas».

El buen predicador recibirá su recompensa,

pero el otro «sufrirá detrimento». No se trata de pecado grave, ya que «será salvo», tendrá la vida eterna, sino de culpas veniales, que aunque leves deberán ser expiadas: «será salvo, pero como quien pasa por entre las llamas». Por tanto, este fuego es algo temporal que le permite expiar sus deudas.

En esta categoría entran las tribulaciones de esta vida, pero no siempre nos es dado el tiempo suficiente para expiarlo todo aquí en la tierra, no siempre nos aprovechamos de estas tribulaciones. El predicador del Evangelio (y todo cristiano en general) no es arrojado al infierno a consecuencia de sus culpas veniales: «será salvo». Pero tampoco puede ser admitido en el cielo, donde ya no hay posibilidad de expiar. Dedúcese, pues, claramente de las palabras de S. Pablo la existencia del purgatorio, estado intermedio y temporal de expiación; y ese carácter expiatorio se expresa mediante la metáfora del fuego.

En *Lc.* 12, 48, sólo dice Jesús que en el juicio habrá una graduación respecto de los premios y de las penas, en proporción con la responsabilidad. No se alude al purgatorio.

[F. S.]

BIBL. — E.-B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, 2.ª ed., París 1935, pp. 59 ss., 66 s.; V. JACONO, *Le epistole di S. Paolo, Rom., I-II Cor., Gal.*, Torino 1951, p. 285 s.

**PURIM.** — v. *Ester*.

# Q

**QUERUBÍN.** — (Hebr. kerubim, pl. de kerub). Es un ministro visible de Dios, cuya presencia manifiesta y cuya acción simboliza. Su nombre no tiene más que un equivalente en el acádico káribu, «el que ruega, intercede», participio presente de karábu, que en el panteón asirio-babilónico es un dios, aunque secundario (cuyo nombre va precedido del ideograma determinativo «ilu = dios»), lo mismo que el sedu y el lamasu, genios tutelares, y, como ellos, está representado en las puertas del templo (cf. también el cilindro de Asaradón recientemente descubierto en Nimrud, lín. 10 s. en *Iraq*, 14 [1952] 54-60). No se conserva en los rituales una descripción técnica, ni hay figura alguna de genios titulares que lleve el nombre de káribu. Los querubines bíblicos tienen de común con el káribu el nombre, el antropomorfismo y las funciones, pero no el carácter divino.

En *Gén.* 3, 24 (*Ez.* 28, 14-16) se coloca a los querubines delante del Edén con una espada de fuego, imagen del rayo y símbolo del anátema divino, para guardar el camino que lleva al árbol de la vida. Dhorme y Vincent los describen con alas y formas humanas; Wright se los imagina como cuadrúpedos provistos de alas y con rostro humano. En el tabernáculo los querubines ocupan un puesto considerable. Están bordados en las cortinas del interior (*Ex.* 26, 1.31; 36, 8.35) y aparecen en las extremidades del propiciatorio (*Ex.* 25, 17-22; 37, 6-9), desde donde Dios habla a Moisés por entre dos querubines (*Núm.* 7, 89). Dícese de Dios que es «el que está sentado sobre los querubines» (*I Sam.* 4, 4; *II Sam.* 6, 2; *II Re.* 19, 15; *Is.* 37, 16; *Sal.* 80, 2; 99, 1; *Dan.*, griego 3, 55), o «el que camina sobre los querubines y vuela sobre las alas del viento» (*II Sam.* 22, 11; *Sal.* 18, 11; cf. *Ez.* 10, 19 s.). La imagen del rey sentado en el trono que está sostenido por esfinges o leones con alas y cabeza humana, hallada en las excavaciones de Biblos, Jamat y Mageddo (1200-800 a. de

Jesucristo) ha hecho pensar en una identificación con los querubines, que Albright da por acertada.

No podían faltar los querubines en el templo de Salomón. Hay dos de madera de olivo revestida de oro, de diez codos (= unos 5 m.) de altura, con alas de la misma medida que llegan a las paredes opuestas y se tocan entre sí por la parte de dentro (*I Re.* 6, 23-28; *II Par.* 3, 10-13; cf. *I Re.* 7, 6; *II Par.* 6, 7 s.). Están bordados en la cortina que oculta el *sancta sanctorum* (*II Par.* 3, 14) y esculpidos entre las guirnaldas y las palmeras de las paredes del templo (*I Re.* 6, 29; *Ez.* 41, 18.20.25) y sobre las diez bases (*I Re.* 7, 29.36), que, según Albright, son arqueológicamente paralelas a los altares para el incienso, descubiertos en Jamat y Mageddo. En *Ez.* (1, 5 s.; 9, 3; 10, 1 s.; 41, 18 s.) los querubines aparecen ligados con la gloria de Yavé (cf. *Eclo.* 49, 8; griego: ἐπὶ ἄρματος χερουβίμ), y están representados por seres no especificados, compuestos con variedad de formas, que ofrecen cuatro aspectos: cabeza, y tal vez también pecho, de hombre; alas de águila; cuerpo de león por un lado, y de toro por otro. Todos estos símbolos, y por lo mismo todas esas fuerzas, erróneamente divinizadas por los babilonios, sirven de escabel al trono del único Dios verdadero.

El N. T. no ofrece muchas explicaciones: *Heb.* 9, 5, es una clara alusión a *Ez.* 25, 17 ss. También los cuatro animales de *Ap.* 4, 6, son reproducción de los querubines de Ezequiel, aunque no los nombra. [F. V.]

BIBL. — P. DHORME-H. VINCENT, *Les Chérubins*, en *RB.* 35 (1926) 328 ss. 481 ss.; W. F. ALBRIGHT, *What were the Cherubim*, en *The Biblical Archaeologist*, I, (1938) 1 ss.; TRINQUET J., *Kerub. Kerubim*, en *DBS*; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 27-37. 85-90.

**QUINEOS.** — Tribus nómadas, probablemente de origen edomita. Aparecen por primera vez en la península del Sinaí. Los quineos

(hebr. *qənî*, de donde viene el llamario también quenitas) acabaron por agregarse a otras tribus, por grupos separados. En el Sinai se les ve con los madianitas, parientes de Moisés, y por eso no se oponen al paso de los hebreos (*Jue.* 1, 16; *Núm.* 10, 29-32); con los amalecitas en el Negueb (*I Sam.* 15, 6); con los judíos en el Negueb (*Ibid.* 27, 10; 30, 29; *Jue.* 1, 16) y junto a Belén (*I Par.* 2, 55); con los cananeos y los israelitas en la llanura de Izreel (*Jue.* 4, 11.17; 5, 24). Esta dispersión explica por qué *Gén.* 15, 19, los nombran entre los habitantes de la tierra prometida. El juego de palabras aplicado a la vivienda de los quineos, «un nido construido sobre rocas» (*qənî* y *qən* = nido, *Núm.* 24, 21 s.), caracteriza perfectamente la región montañosa donde habitaban los quineos en el Negueb y en la península del Sinai. Abel sitúa la región de los quineos, en su última evolución, por las vertientes del mar Muerto. La profecía de Balam (*Núm.* 24, 21 s.) sobre los quineos deportados por los asirios parece se refiere a la deportación que se realizó en la expedición de Teglatfalasar III contra Israel (*II Re.* 15, 29), cuando, entre otros, deportó a los habitantes de Kedes (Galilea), descendientes de los antiguos quineos (*Jue.* 4, 11). [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Hist. du peuple hébreu*, 1. París 1928, p. 72 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, *ibid.*, 1933, pp. 237-329; A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste. Bible*, ed. Piroz, 2), *ibid.*, 1940, p. 402 s.

**QUIRINO.** — El senador P. Sulpicio Quirino, que no tiene nada que ver con la noble familia Sulpicia, nació en Lanuvio, cerca de Túsculo. Por su inteligente laboriosidad subió a altos cargos del Imperio. Gobernó en Creta y en Cirene, y en el año 12 a. de J. C. obtuvo el consulado. Después de haber derrotado a los homónomas en Cilicia, alcanzó el triunfo, y luego le nombraron consejero del joven Cayo César, nieto de Augusto, gobernador de Armenia (1 a. d. J. C.; Tácito, *Ann.* III, 48).

Lo hallamos, finalmente, entre los *legados* (v.) de Siria (6-7 desp. de J. C.). Como gobernador de esta provincia imperial, de la que dependía Palestina, Quirino intervino en Judea, apenas depuesto Arquelao, para poner en ejecución el empadronamiento (6 d. de J. C.) que se hizo célebre por la rebelión de un tal Judas de Gamala, llamado el Galileo, que, habiéndose unido con un fariseo llamado Sadique, indujo a los campesinos a rebelarse afeándose de que tolerasen señores mortales» (Fl. Josefo, *Bell.* II, 118). Quirino sofocó la rebelión, a la que hacía alusión Gamaliel 25 años

más tarde, ha hablar en el Sanedrín cuando se opuso a la condenación de los Apóstoles (*Act.* 5, 37).

San Lucas en el Evangelio (2, 1 s.) habla así del tiempo del nacimiento de Jesús: «En aquellos días salió un edicto de César Augusto para que se hiciese el censo de todo el orbe. Éste es el primer censo que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria». Que en el tiempo de Augusto se hiciese el empadronamiento de todo el imperio, además de otros empadronamientos parciales, se deduce del unánime informe que de ello se lee en Tácito (*Ann.* I, 11), en Díon Casio (LIV, 35, 1), en Suetonio (*August.*, 101) y en el monumento de Ancira, en el cual afirma Augusto que ha realizado tres empadronamientos, uno en el 28, otro en el 8 a. de J. C. y un tercero en el 14 desp. de J. C. Asimismo, papiros recientemente descubiertos atestiguan que en Egipto se hacía un empadronamiento cada 14 años, y que, respetando los usos y la mentalidad local, el empadronamiento no se hacía en Oriente según el domicilio actual, sino en el lugar de origen. Pero en las fuentes profanas no hay noticia directa de que Quirino, además de haber actuado en el empadronamiento del año 6 desp. de J. C., hubiera también tomado parte en el que nació Jesús (6-5 a. de J. C.).

En la lista de los legados, gobernadores de Siria, hay algún vacío; por ejemplo, antes de C. Sanzio Saturnino (8-6 a. de J. C.). Algunos escritores ponen aquí (entre el 11 y el 8 a. de J. C.) una primera legación de Quirino, la cual deducen de la noticia que da Tácito acerca de la campaña victoriosa dirigida por Quirino en Cilicia, poco después de alcanzar el consulado, ya que semejante campaña sólo podía haber sido dirigida por el legado de Siria.

La inscripción de Tívoli (descubierta en 1754), actualmente en el Vaticano, después de mencionar dicha campaña, dice que el vencedor (y se admite que es Quirino) «alcanzó por segunda vez Siria y Fenicia». Finalmente, la inscripción descubierta en Antioquía de Pisidia y atribuida al 10-7 a. de J. C., atestigua que en aquel tiempo Quirino era duumviro (como legado de Siria) de la nueva colonia de Antioquía.

De esta suerte pudo Quirino ordenar el empadronamiento que llevó su nombre y que fue llevado a término por su sucesor Saturnino (a quien lo atribuye Tertuliano, *Adv. Marc.* 4, 19; *PL* 2, 405).

Como puede advertirse fácilmente, todavía no tenemos una noticia clara y terminante pro-

cedente de las fuentes profanas. Otras soluciones que se han propuesto no ofrecen más claridad. Pero con toda probabilidad el texto sagrado no tiene el sentido que suelen atribuirle las versiones.

Lucas no intentó otra cosa que distinguir entre el empadronamiento del tiempo en que nació Jesús y el tan célebre en Judea (*Act. 5, 37*) que se efectuó el 6 desp. de J. C. siendo Quirino gobernador. «Este empadronamiento se efectuó *antes* que aquel (que se efectuó) cuando era Quirino gobernador de Siria». Esta versión, bien fundada gramaticalmente: *πρῶτος*

en sentido comparativo (cf. *Jn. 1, 15.30; 15, 18*, etc.), y que tiene sus paralelos en cuanto a la misma concisión en la comparación (cf. *Mt. 5, 20; Jn. 5, 36*, y especialmente *Jer. 36, 2*, en la versión griega de los LXX), tiene excelentes sostenedores, comenzando por el gran M. J. Lagrange.

[F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, en *RB.* 1911, 60-84; *Id.*, *Ev. selon S. Luc.*, 4.<sup>a</sup> ed., París 1927, pp. 65-70; L. MARCIAL, *S. Luc. (La Ste. Bble)*, ed. Pirot, 10<sup>a</sup>, *Ibid.*, 1946, p. 41 s.; H. HÖPFL-A. METZINGER, *Introdi. spec. in Novum Testamentum*, 5.<sup>a</sup> ed., Roma 1949, p. 130-139; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 28-32.

# R

**RABBI.** — Título honorífico que entre los judíos se daba a los doctores de la Ley, y posteriormente también a cualquiera que reuniese un grupo de discípulos para instruirlos. En el Nuevo Testamento Jesús recibe con frecuencia el título de Rabbi, así por parte de sus familiares (*Mt.* 26, 25.49; *Mc.* 9, 5; *Vulgata* 11, 21; *Jn.* 1, 38; 9, 2, etc.) como por parte de los extraños (*Jn.* 3, 2; 6, 25). El mismo Juan Bautista es llamado rabbi por sus discípulos (*Jn.* 3, 26).

Rabbi es palabra hebrea, compuesta del adjetivo sustantivo *rab* (= *amo*, *señor*, *maestro*) y del sufijo pronominal de primera persona *i* (= *mío*). Tomado, pues, literalmente, *rabbi* significa *señor mío*, etc. (lo mismo que nuestro *monseñor*). Con el tiempo, el sufijo *i* ha perdido todo su valor, especialmente cuando el título precede a un nombre propio, como *rabbi Simeón*. Usado en el vocativo, tiene siempre como sinónimos: *ἀποστόλος*, *κύριος*, *διδάσκαλος*. Al lado de *rabbi* en el Nuevo Testamento aparece también *πάππων*-*ει* (alguna vez *πάππωνι*), que también está formado de *rabbón* (= *señor*) y el sufijo pronominal *i*: cf. *Mc.* 10, 51; *Jn.* 20, 16.

*Rabban*, que no aparece nunca en el Nuevo Testamento, era el título que se daba al que entre los doctores presidía la academia hebrea. Parece que su verdadero significado era el de *maestro*, según Cassuto. Otros, menos acertadamente, lo traducen por *maestro nuestro*.

No se sabe en qué época tomó la palabra *rabbi* el actual significado de *maestro*. Parece que puede señalarse el s. II o el I a. de J. C., pues ya aparece en el *Mishnah* (*Abot*, 1, 6). En los tiempos de Jesús era muy ambicionado por vanidad el título de *rabbi*, y era frecuente que lo ostentase quien no tenía derecho a ello. Eso explica la dura admonición del Divino Maestro (*Mt.* 23, 27 s.).

De *rabbi* procede el neohebreo *rabino* (que no aparece en el Nuevo Testamento), con el

que hoy se significa el ministro principal de la sinagoga. [B. P.]

**BIBL.** — L. FILLION, *Rabbi*, en DB, V, col. 918-919; U. CASSUTO, *Rabbi*, en Enc. Ital., XXVIII, p. 653; STRACK-BILLERBECK, Kommentar z. N. T. aus *Talmud u. Midrasch*, I, Mónaco 1922, p. 916 ss.

**RACA.** — Término arameo (rēqā' o también rēqāh). Como epíteto ofensivo (*Mt.* 5, 22) equivale, poco más o menos, a «cabeza huera, estúpido, cretino, etc.», que el griego y el latín se contentan con transcribir: *raca*.

En escritos talmúdicos se lee con frecuencia incluso en plural (H. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus *Talmud und Midrasch*, I, Mónaco 1922, p. 278). Para mostrar cuánto debía perfeccionarse el antiguo precepto: *No matards*, Jesús afirma, entre otras cosas, que en la nueva Ley el que haya llamado «*raca*» a su hermano merecerá ser presentado ante el *Sanedrin*, lo cual es un modo de ponderar el concepto de que aún la más mínima injuria que se haga al prójimo será objeto de condenación. [A. P.]

**RACIONAL.** — v. *Pectoral*.

**RAQUEL.** (Hebr. Rāhēl, «oveja madre»). — Hija de Labán (*Gén.* 29, 6.9 s.), menor que su hermana Lía (*29, 16.18.26*), esposa de Jacob (*29, 28*), madre de José (*30, 22 ss.*) y de Benjamín (*35, 16 ss.*). Hallándose guardando los rebaños de su padre, recibió el beso de saludo de Jacob, cuyo amor encendió (*29, 16*). Por causa de Raquel se comprometió Jacob a trabajar durante siete años en sustitución de la cantidad que tenía que pagar al suegro. Jacob se encuentra con Lía por esposa, error que tal vez fuera debido a la costumbre de velar a la mujer hasta la noche de las bodas, y tiene que comprometerse a otros siete años de servicio por Raquel. Aunque el matrimonio con dos hermanas está prohibido por *Lev.* 18, 18, de él dan testimonio contratos anteriores

a Hammurabi, y los profetas lo reprochan para figurar con él las relaciones de Yavé con Israel y Judá (*Jer.* 3, 6 ss.; *Ez.* 23).

Sintiéndose estéril Raquel y deseando tener hijos, ofrece a Jacob su esclava Bala como concubina. Es lo mismo que había hecho Sara (*Gén.* 16, 12), conforme al derecho vigente. La esclava debe dar a luz sobre las rodillas de su ama, para significar con este gesto la adopción. Bala engendra dos hijos que son considerados como de Raquel, quien les impone los nombres de Dan y Neftali, según el privilegio reservado a la madre. Raquel, lo mismo que Lia, recurre a las mandrágoras, a las que atribuían propiedades afrodisiacas los hebreos (cf. *Cant.* 7, 14), los árabes y los griegos (*Dioscórides* 4, 76; Teofrasto, *Hist. Plant.* 9, 9), con la esperanza de tener hijos. Independientemente de la lucha entre las dos mujeres, Dios abre y cierra el seno (*Gén.* 30, 22 ss.) y hace a Raquel madre de José.

Cuando Jacob decide irse, Raquel y Lia se quejan de su padre (*Gén.* 31, 15) diciendo: «Tenemos acaso alguna parte o herencia en la casa de nuestro padre? ¿No nos ha considerado como extrañas y nos vendió y se comió nuestro precio?» (*ākōl keseph-akālu kaspera* de los textos de Nuzu en los cuales *kaspu* no sólo significa dinero, sino el fruto de la dote). Según los usos, una parte de la *tr̄hātu* había de entregarse a la esposa. Labán había vendido la hija y consumido su importe. Raquel se desquitó con el hurto de los *terafim*, títulos de sucesión, huye con Jacob, y tiene que hallarse padeciendo el flujo menstrual (estado de impureza, cf. *Lev.* 15, 19 ss.) para impedir que se buscasen los ídolos bajo los aparejos de un cameilo, en el cual estaba sentada. Labán teme contaminarse y, no sospechando que Raquel ponga a los dioses en contacto con una cosa impura, desiste del registro y deja en poder de su hija los títulos de la herencia.

En el momento del encuentro de Jacob con Esaú, Raquel es colocada en un puesto más seguro como esposa preferida (*Gén.* 36, 1 ss.). Al llegar a Efrata tiene un segundo hijo, al que en la angustia de la muerte impone el nombre de «Ben-‘óni = hijo de mi dolor», cambiado por el padre en Ben-jamín = hijo de la diestra, del buen presagio (según los textos de Mari significa «habitante del Sur»). Es sepultada en Efrata. *I Sam.* 10, 2 emplaza la tumba de Raquel en el territorio de Benjamín. Cf. *Jer.* 31, 15; *Mt.* 2, 18. [F. V.]

BIBL. — C. H. GORDON, en *RB*, 44 (1935) 35 s.; *In, The story of Jacob and Laban in the light of the Nuzi tablets*, en *BASOR*, 66 (1937), 25 ss.;

M. BURROWS, *The complaint of Laban's Daughters*, en *AOS*, 57 (1947), 239 ss.; R. DE VAUX, en *RB*, 56 (1949), 32-35.

**RAS SHAMRA (Textos de).** — Gracias al arado de un aluia (1928), le fué dado a C. Scheafer (1929-1939; 1949 hasta hoy), el descubrir una antigua ciudad egipcia llamada Ugarit, situada a unos doce kilómetros al norte de Lattaquia junto a Minet el-Beida, «el puerto blanco».

Las excavaciones muestran que la ciudad estaba habitada hacia el 2.000 por una población semita que guardaba relaciones con el Medio Éufrates, según se desprende de los textos de Mari, y también con Egipto. En el siglo xv surfe la influencia de los jorros; uno de sus reyes lleva el nombre de Nigmad, que pertenece a la onomástica jorrea. Se vió arrullada en la lucha entre los egipcios y los jeteos y fué destruida por éstos hacia el año 1360. No faltan en Ras Shamra los testimonios de los contactos de los fenicios con los pueblos de la civilización cretense, con quienes Ugarit mantiene intercambio de géneros de púrpura, de madera de los montes Caspios y de las riquezas de las caravanas del Asia Anterior. Hacia el siglo xiii la invasión de los pueblos del mar acarrea la ruina al comercio de Ugarit y la ciudad queda abandonada. En su suelo crece el hinojo silvestre (en árabe *šamrah*), por lo que el nombre de Ugarit se cambia en el de Ras Shamrah, «capital del hinojo silvestre».

Las excavaciones han dado a conocer numerosas tablillas de las cuales se deducen las diversas lenguas que se hablaban o eran conocidas en Ugarit; la sumera en los templos judíos, la acádica en las relaciones diplomáticas e internacionales, la egipcia, y, sobre todo, la antigua fenicia escrita en un alfabeto cuneiforme que difiere del cuneiforme ideográfico o fonético de los mesopotamios. Es el alfabeto más antiguo de los hasta ahora conocidos, y consta de 29 signos si se incluyen los tres alef. La lengua de Ugarit pertenece al grupo occidental de las lenguas semíticas y precisamente a la rama cananea, según se admite generalmente, aunque no falta quien piensa de otro modo.

Como hasta ahora no se ha descubierto documento alguno bilingüe que permita una clave segura para la interpretación de los textos de las tablillas de Ugarit, su interpretación tiene que apoyarse en el cotejo lingüístico con las lenguas semíticas hermanas. Añádase a esto la falta de luces acerca de la naturaleza de los textos, y tendremos explicada la razón de la incertidumbre y de la diversidad que reina en la

interpretación. Ignórase asimismo si los poemas expuestos en la lengua ugarítica son rituales, liturgias, dramas culturales, cantos rituales o textos con leyendas o mitologías. Además de esto, el reciente hallazgo de un inmenso lote de tablillas demuestra que las conclusiones actuales sobre los estudios de Ras Shamra son incompletos y deben recibirse con gran cautela. No obstante, lo que hasta el presente se conoce parece confirmar y completar las noticias que de los fenicios tenemos por Luciano (s. II dep. de J. C.), Damasco (s. V-VI desp. de J. C.) y Filón de Biblos en la *Historia Fenicia de Sanchuniathon*, según se desprende de los fragmentos de Porfirio y de Eusebio de Cesarea.

Los poemas más conocidos son los que se refieren a Baal y a Anat, la leyenda de Keret y el mito de Aghat. No existe prueba alguna que nos autorice a afirmar que el llamado ciclo de Baal esté concebido formando una unidad. No obstante, queda la posibilidad, aunque sin desterrar del todo la incertidumbre, de reconstruir los poemas, de agruparlos en torno de estas figuras centrales, teniendo en cuenta las repeticiones, y colocarlos con cierto orden, que a veces es probable, y cuando menos loable, y, finalmente, intentar su interpretación.

Parece, pues, que en un principio, cierto personaje llamado «el príncipe del mar» estaba en posesión de un palacio divino, disfrutaba de privilegios de soberanía y exigía le fuese entregado Baal; pero éste no se somete y probablemente se lanza al dominio sobre el príncipe del mar y da muerte al dios. Luego viene una serie de temas que aparecen en casi todas las literaturas: Luchas de divinidades, predominios, funciones de las aguas, analogías con el mito de Nergal y Ereskigal. La virgen Anat lucha con su hermano Baal, el cual, al hacerse soberano tras la muerte del príncipe del mar, quiere conseguir un palacio y disfrutar de todos los privilegios de la soberanía. Con el permiso de la divinidad suprema, El, el dios artista y artesano Krt w Hss construye el palacio, cuya descripción e inauguración induce a algunos a pensar en la construcción del templo de Salomón.

Después de esto interviene un pretendiente a la soberanía, el dios Môt («la muerte», según la mayoría de los investigadores, el «varón», según R. Dussaud), el amo del mundo subterráneo o la fuerza del calor, del verano. Baal desciende al reino de Môt y se le quita la vida. Su hermana Anat lo entierra y toma venganza dando muerte al adversario,

que es el que se cuida de secar, moler y esparcir por la tierra la semilla de la nueva cosecha. Es preferible contemplar la acción anual proveniente de la alternativa de las dos estaciones en Oriente. La escuela escandinava insiste de un modo peregrino en poner al mito agrario de Baal en relación con el siervo de Yavé. Todo lo más que puede admitirse es cierta afinidad literaria y genérica, por razón de la terminología.

La leyenda de Keret habla de un rey que teme quedarse sin hijos y se dirige al dios El, el cual aleja a Keret de su mujer y le obtiene ocho hijos, el último de los cuales es una hija llamada Octo (Octavia), quien tomará el puesto del primogénito.

El mito de Aghat es interesante por la figura del padre del héroe Danel, a quien la mayoría de los investigadores quieren acercar al Daniel del que se hace mención en Ez. 14, 14.30; pero v. *Daniel*.

Los textos de Ugarit, que probablemente se remontan al siglo xv, tienen una importancia extraordinaria por las numerosas afinidades que presentan con el Antiguo Testamento. Cierto número de palabras raras o únicas en la Biblia se hallan en los textos de Ras Shamra, y tienen aquí su explicación. Sal. 68, 5 dice de Dios que cabalga sobre las nubes, y ese título se da también a Baal en la literatura ugarítica. Se emplean las mismas figuras metafóricas y se da grande afinidad de estilo y de ritmo. Algunas alusiones bíblicas a ritos antiguos quedan ahora perfectamente explicadas con los textos de Ras Shamra. Así, por ejemplo, la prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre (Ex. 23, 19; 34, 26; Dt. 14, 21) se refiere a un rito cananeo antiguo. La escena de Anat que mata a Môt recuerda la ofrenda hebrea de la primera gavilla (Lev. 23, 10; Dt. 16, 9). El monstruo Leviatán (Is. 27, 1; Job. 26, 13; Sal. 74, 14) figura también en Ras Shamra. Los textos de Ugarit aluden a los terafim y al efod. Los sueños, lo mismo entre los israelitas que entre los fenicios, son considerados como un medio de comunicarse los hombres con la divinidad. Ugarit y la Biblia coinciden también en el concepto de la ultratumba; pero v. *Retribución*.

El panteón de la religión de Ugarit tiene figuras que también aparecen en la Biblia, la cual prohíbe sobre todo el culto de Baal y de Aserah. El, identificado en la Biblia con Yavé, se halla en el vértice del panteón.

El ejército aparece en los documentos administrativos. Los jefes del ejército y del sacerdocio son elegidos entre las clases domi-

nantes, sin excluir la familia del rey, el cual puede así controlar por medio de sus parientes estas dos ramas tan importantes, directivas de la sociedad. Los impuestos, el reclutamiento militar y demás funciones de gobierno se ejercen mediante la tribu, el domicilio y la profesión. La familia tiene al frente un hombre con una o más mujeres. Los hijos tienen sus deberes para con los padres, y en compensación de tales deberes pueden arrogarse los derechos de herencia. Existe un derecho de primogenitura o de preferencia en favor del hijo mayor de la esposa preferida. No faltan los esclavos. La educación es complicada, porque Ugarit es una ciudad cosmopolita donde se hablan o se conocen al menos cinco idiomas.

Para lo referente a la importante aportación de los textos de Ras Shamra a la cuestión del Pentateuco, a la antigüedad de los sacrificios (*Lev.*), contra las maquinaciones welhausenianas sobre las fuentes, cf. F. Spadafora, *Rivista Biblica* 2 (1954) 138-49; reseña *Sobre el Pentateuco*, 10-42 (fasc. I) y 119-54 (fasc. II).

[F. V.]

BIBL. — C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947; ID., *Ugaritic Literature*, ibid. 1949; ID., *Introduction to Old Testament Times*, Nueva York 1953, pp. 81-88; C. VIREOLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan*, París 1949; R. A. DE LANGHE, *Les textes de R. S. Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, París 1945; R. DE VAUX, *Les textes de R. S. et l'Ancien Testament*, en *RB*, 46 (1927) 526-55; R. DUSSAUD, *Les découvertes de R. S. (Ugarit) et l'Ancien Testament*, París 1937; ID., *Les religions des Phéniciens et des Syriens* (Mána, II), París 1945; B. MARIANI, *Daniel. Il patriarca sapiente nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda*, Roma 1945; O. EISSENFELDT, *El im ugarítischen Pantheon*, Berlín 1951; A. S. KAFLERUD, *Baal in the R. S. texts*, Copenhague 1952. \* J. ENRICO VIANA, *Ras Shamra y el origen de las doce tribus*, Ecc. 1947, 27 dic.

**RAZON, rey de Damasco.** — v. Arameos.

**REBECA.** — Hija de Batuel y nieta de Najor hermano de Abraham (*Gén.* 22, 23). Esposa de Isac (*Gén.* 24, 10-67). Como respondiendo a oración del fiel siervo de Abraham, Eliezer, que había llegado hasta Jarán con la misión de llevar para Isac una joven esposa de su propia parentela, Rebeca, que había salido a proveerse de agua, le ofreció de beber cortésamente, abrevó a los camellos, y lo invitó a hospedarse en su casa.

Avinose ella de buen grado al requerimiento de Eliezer y se fué hacia Canán para casarse con Isac (v.). Al cabo de veinte años de esterilidad dio a luz dos gemelos: Esaú y Jacob (*Gén.* 25, 19-26; cf. *Rom.* 9, 10). Rebeca sugirió la idea de ganar en favor de su predilecto Jacob la bendición de Isac. Y lo consiguió.

Para librarse después de la venganza de Esaú, lo envió a Jarán, junto a los suyos, proponiendo al mismo tiempo que se casara allá (*Gén.* 27). Es verosímil que no presenciarla ya su regreso (*Gén.* 35, 27). Al morir fué sepultada en el sepulcro de familia, en Hebrón, en la cueva de Macpela (*Gén.* 49, 31). [F. S.]

BIBL. — A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 106-21; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, París 1948, pp. 276, 284 ss. 302.

**RE CABITAS.** — En su origen pertenecían a los quineos o cíneos, seminómadas del sur de Palestina (*I Par.* 2, 55), que se expansionaban hacia el norte (cf. *Jue.* 4, 5).

Jonadab, hijo de Recab, de quien toma el nombre la estirpe, a quien hallamos al lado de Jehú (h. 842 a. de J. C.) en la destrucción del culto de Baal en Samaria (*II Re.* 10, 45), fué el verdadero legislador del grupo, que impuso costumbres de nómadas, en eso de abstenerse de la cultura y de beber vino, reaccionando contra el sincrétismo e influencias de los cananeos. Los recabitas figuraron, pues, entre las fuerzas vivas del puro yaveísmo.

Jeremías (35, 2-11) apostrofa el ejemplo de su fidelidad a los preceptos de sus antepasados para condenar y destruir la infidelidad de Judá a la alianza con Yavé.

Después de la cautividad tomaron parte en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén [*Neh.* 3, 14]. [F. S.]

BIBL. — A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, París 1950, pp. 169 ss. 173-86; A. PENNA, *Geremia*, Torino 1952, pp. 256-60.

**REDENCIÓN.** — Liberación de la esclavitud del pecado y comunicación de la vida sobrenatural. El término latino corresponde al hebreo ghe'ullah = rescate, liberación. Es corriente en la teología, y sería inútil tratar de sustituirlo por otros. En su sentido etimológico, indica y acentúa un factor más bien negativo; el rescate del pecado es un elemento fundamental, pero hay otro positivo de excepcional importancia. No tanto se trata de un rescate, como de un cúmulo de beneficios gratuitos otorgados a la humanidad.

En el Antiguo Testamento se habla de rescate de los primogénitos (*Ex.* 13, 13), de objetos que por derecho pertenecían a Dios (*Ibid.* 13, 12); pero se tenía a Dios de un modo especial como a go'él o redentor del pueblo porque lo había librado de la esclavitud de Egipto (*Ibid.* 6, 6; 15, 13) y se había comprometido a defenderlo o vengarlo contra eventuales enemigos políticos (*Sal.* 107, 2). Pero tampoco es ajeno al Antiguo Testamento el

concepto positivo de toda una larga serie de privilegios otorgados a Israel, que es proclamado como pueblo propiedad de Dios (cf. *Ex. 19, 5; Is. 43, 21*); en los profetas, y especialmente en los cánticos del *Servo* (v.) de Yavé, se predice la redención espiritual, obra de Cristo por excelencia y fin de su encarnación, como se ve claramente en todo el Nuevo Testamento.

El programa del Verbo Encarnado puede vislumbrarse como sintetizado en esta afirmación: «El hijo del Hombre no ha venido para ser servido, antes bien para servir y dar su vida para redención de muchos» (*Mc. 10, 45*; cf. *Mt. 20, 28*). En la primera parte tenemos la realización del programa de abatimiento y abnegación (cf. *Fl. 2, 7*); en la segunda se presenta la propia muerte como un sacrificio en favor de la humanidad. Es la satisfacción vicaria predicha por Isaías (53, 4). El término griego *λύτρον* de suyo significa «desligamiento, liberación, rescates. Ordinariamente tal acción incluye o presupone un pago o una compensación, como quiera que sea, o una persona que retiene el derecho sobre el que quiere ser puesto en libertad. La Redención fué realizada por Cristo mediante un acto oneroso (la muerte), pero esto no debe ser considerado en manera alguna como un precio entregado a alguien que retuviera esclava a la humanidad.

La Redención fué realizada por Cristo en cuanto se ofreció como «víctima» por los pecados de los hombres. Refiriéndose al texto de Isaías (53, 7), se le llama *cordero de Dios que quita el pecado del mundo* (*Jn. 1, 29*). Los requisitos que según la ley mosaica (cf. *Ex. 12, 5; Lev. 14, 10; 22, 19*) debía llenar la víctima, concurren en Jesucristo de una manera excelente: «No habéis sido rescatados de vuestra vana conducta con oro o con plata, sino con la preciosa sangre de Cristo, cordero inmaculado e incontaminado» (*1 Pe. 1, 18*).

Ejecutando un eterno decreto del Padre (*Rom. 3, 25; 4, 25; 8, 32*), Jesús expía los pecados de los hombres (*Jn. 1, 29*) a quienes libra de toda iniquidad (*Tit. 2, 14*). Jesús mismo aludía a su obra de redentor cuando recalaba el valor de sacrificio que tendría su muerte (*Jn. 3, 14 s.; 12, 32*); y puso en claro expresamente el carácter expiatorio de su pasión (cf. *Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 20*).

La expiación afecta al pecado y a sus consecuencias. La humanidad había en cierto modo firmado un terrible documento de condenación con sus culpas, y no sólo con la de origen cometida por Adán. Es lo que San Pablo llama *quirógrafo*, cuando con una frase audaz lo presenta como hecho pedazos y cla-

vado en la cruz (*Col. 2, 13 ss.*), a consecuencia de la muerte redentora de Cristo. Con eso el cristiano, de esclavo del pecado, se ha convertido en «esclavo de Jesucristo» (cf. *1 Cor. 7, 22 s.; Gál. 1, 10; Col. 4, 12; Fil. 1, 1*). No se trata de una simple liberación o de una filiación adoptiva de carácter jurídico, sino de una verdadera adquisición por parte de Dios. El pecado pasado ha quedado anulado. La mística crucifixión con Cristo (*Gál. 2, 19*) da derecho al cristiano a participar de todas las gracias que Cristo recibe como cabeza del Cuerpo Místico. Se da una reconciliación completa con Dios y el renacer a una vida sobrenatural; una justicia verdadera, positiva, o sea participación en la justicia de Cristo (cf. *Col. 1, 13 s.; 2, 13; 3, 13; Ef. 4, 32; Gál. 1, 4; Tit. 2, 14*, etcétera). Queda aún el poder del pecado sobre los hombres, pero en adelante ya podrán ellos vencerlo con la gracia de Cristo (*Rom. 7, 25; 8, 3 s.*). La posibilidad y la realidad de la lucha con tal poder se convierte así en una fuente de méritos, en cuanto queda en el hombre la libertad de rendirse o de hacer frente con todos los medios sobrenaturales que tiene a su disposición. El cristiano es liberado hasta de la muerte, primera consecuencia del pecado, por cuanto en virtud del Espíritu de Cristo tiene derecho a la victoria final, a la resurrección (cf. *Rom. 8, 10 s.; 5, 17.21*). La Resurrección completa se realizará en el futuro; pero ya desde ahora se poseen los gérmenes con seguridad. La liberación que ha quedado ya enteramente realizada es la de la esclavitud de la Ley mosaica (cf. *Rom. 6, 14; 7, 4 ss.; Gál. 3, 25; 5, 18; Ef. 2, 14 s.*).

Todos los que realizando un acto de fe y recibiendo el bautismo responden al llamamiento divino adquieren los derechos que dimanan de la Redención y constituyen «una raza elegida» (cf. *Is. 43, 21*), «un pueblo propiedad de Dios» (*populus acquisitionis*; cf. *Ex. 19, 5; Is. 43, 21*), «una gente santa», «un reino de sacerdotes» (cf. *Ex. 19, 6*). Tal es la enseñanza de San Pedro, que de esta suerte proclama haber sido traspasados a los cristianos todos los derechos del pueblo hebreo. Con su adhesión e incorporación a Cristo los fieles han pasado de un mundo de tinieblas a otro de luz admirable (*1 Pe. 2, 9*), verificándose en ellos el dicho de Oseas (1, 9; 2, 1.25): el que no era pueblo de Dios se ha convertido en pueblo propiedad de Dios (*1 Pe. 2, 10*).

Considerada la Redención en concreto, en los que de ella se benefician, puede definirse — con terminología de San Pedro — diciendo que es *una regeneración en la esperanza*. Es

un renacer, o sea nacimiento a un mundo nuevo en el reino de lo sobrenatural y de la gracia (cf. *Jn.* 1, 13; *II Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 15; *Ef.* 4, 22 ss.; *Tit.* 3, 5). Jesús se complacía en hablar de una regeneración de lo alto (*Jn.* 3, 3 ss.; cf. *I Jn.* 3, 14). Es el aspecto positivo de la Redención, cuya meta, en último análisis, es la glorificación de los fieles, lo mismo que la muerte de Cristo tuvo como consecuencia su solemne glorificación. Jesucristo amó a la humanidad y se entregó por ella como ofrenda y sacrificio de olor suavísimo para Dios. «Amó a su Iglesia y se entregó por ella» (*Ef.* 5, 2, 25). Trátase de una entrega completa, no limitada necesariamente al momento de la pasión y de la muerte (cf. *Gál.* 2, 20; 1, 4; *Tit.* 2, 13 s.; *I Tim.* 2, 6).

Es innegable el valor esencial de la muerte de Jesucristo para la Redención (cf. *I Cor.* 11, 25), como también es exacto el concepto de satisfacción vicaria. Pero tales ideas no agotan el misterio de la Redención. Toda la vida de Cristo iba encaminada a tal fin, y mereció libertar al género humano de la esclavitud del pecado. Tal es la idea de expiación que tan profundas paces tiene así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Todas estas definiciones, lo mismo que las correspondientes teorías del *rescate* o de la *expiación penal* o de la *sustitución*, pueden aclarar teológicamente el concepto de Redención, pero no hacen más que acentuar un carácter o un aspecto del problema. Por eso se muestra mucho más atractivo y más conforme con las enseñanzas paulinas la teoría de la *solidaridad*. La segunda persona de la Trinidad se hizo solidaria con nosotros tomando nuestra carne de pecado. Pablo llega hasta emplear frases aparentemente blasfemias: «El Hijo de Dios se hizo pecado y se convirtió en maldición por nosotros» (*II Cor.* 5, 21; *Gál.* 3, 13). Son modos enfáticos de decir, que sólo se proponen ponderar hasta qué extremo ha llegado la solidaridad del Hijo de Dios, asemejándose a la humanidad hasta los infimos límites. Esta solidaridad se propone unir a los hombres para la vida sobrenatural. La misión de Cristo consiste en ser «mediador» (*I Tim.* 2, 5) único para la reconciliación del hombre con Dios. Los Evangelios ponderan la importancia de la muerte y de la pasión en orden a la consecución de tal fin, pero reconocen también expresamente el carácter soteriológico de toda la vida de Jesús basándose en un texto de Isaías (61, 2). San Pablo desarrolló esta doctrina sirviéndose de una terminología propia de los ritos del sacrificio, y habla de Redención (*ἀπολύτρωσις*; *Rom.*

3, 24), de rescate (*ἀντιλύτρον*; *I Tim.* 2, 6), del propiciatorio (*ἱλαστήριον*; *Rom.* 3, 25), de la ofrenda y de la víctima (*προσφορὰ καὶ θυσία*; *Ef.* 5, 2) inmolada al Padre para la reconciliación de la humanidad. Cada uno de estos términos representa un aspecto del misterio, y no sólo se completan recíprocamente, sino también con muchas otras afirmaciones, a través de las cuales se transparenta mejor el carácter positivo de la Redención. [A. P.J.]

BIBL. — A. MÉDEBILLE, *Explication*, en DBS, III, col. 1-262; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, 2.ª ed., París 1914, pp. 15-71; id., *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents*, Lovaina 1931, pp. 3-58; R. BANDAS, *The masteridea of St. Paul's epistles on the Redemption*, Bruselas 1925; A. KIRSCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im N. T.*, Friburgo 1950. \* A. RIVERA, *La redención en las epístolas y en el Apocalipsis de S. Juan*, Roma 1939; J. PÉREZ, *La redención en el N. T.*, CB, 1954.

**REFUGIO (Ciudades de).** — De las 48 ciudades levíticas fueron destinadas seis a servir de refugio a los homicidas involuntarios (*Núm.* 35, 1-6; *Jos.* 21). Tal institución tenía como fin el librarse al homicida de la ley sagrada de la venganza (*Ex.* 21, 13; *Núm.* 35, 9-28) el concepto más completo; *Dt.* 4, 41 s.; 19, 1-13). Tres estaban en Transjordania (*Dt.* 4, 41-43; *Jos.* 20, 8): Beser (Busr el Harir); Ramot en Galad (Tell Ramith); Golán en Basán (Sahem el Gólan); y tres en Cisjordania, señaladas por Jesucristo después de la conquista (*Jos.* 20, 7): Cades en Galilea (Tell Qadeš); Siquem en las montañas de Efraim; Hebrón en las montañas de Judá. Una vez que exponían las circunstancias del homicidio a los ancianos de la ciudad, que eran levitas, los homicidas quedaban protegidos allí. Luego tenían que comparecer ante el tribunal de los ancianos de su ciudad natal (*Dt.* 19, 12; cf. *Núm.* 35, 25) y, si el homicidio era juzgado como involuntario, el homicida continuaba confinado en la ciudad de refugio a que se había acogido, de la cual no podía salir sin peligro de muerte, hasta tanto no se le concediese la amnistía con la muerte del Sumo Sacerdote en funciones. Pero si se comprobaba que era culpable, lo entregaban al vengador de la sangre para la aplicación de la ley del Talión. [A. R.]

BIBL. — A. CLAMER, *Nombres (La Ste. Bible*, ed. pirot, 2), París 1940, pp. 473-79. 546, 635-38.

**REGENERACIÓN.** — *Παλιγγενεσία* «nuevo nacimiento», regeneración, aparece en *Mt.* 19, 28 significando la renovación, el establecimiento de la Iglesia, y en *Tit.* 3, 5 el renacimiento individual.

«Vosotros, que me habéis seguido, cuando

en la regeneración se haya sentado el Hijo del hombre en su trono glorioso, también os sentaréis en doce tronos para juzgar (*κρίνοντες* expresa aquí el ejercicio de un poder estable) a las doce tribus de Israel.»

El mismo pensamiento se expresa en *Lc.* 22, 29 s. «Vosotros habéis permanecido conmigo en las pruebas, y yo preparo para vosotros un reino, como el Padre lo ha preparado para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis en doce tronos para juzgar (= gobernar) a las doce tribus de Israel» (es decir, el Israel de Dios: *Rom.* 9, 6 s.; *Gal.* 4, 28 s.; 6, 16, etc.; los bautizados, miembros del «nuevo reino»). Lo que se promete a los Apóstoles como recompensa a su generosidad, no es la participación en el acto fugaz del juicio en el fin del mundo, sino una supremacía permanente de orden espiritual. Es indiscutible que Jesús previó una restauración espiritual de *Israel*, puesto que la fe en su persona convertía a los mismos gentiles en hijos espirituales de Abraham (*Mt.* 8, 10 s.; *Lc.* 13, 22-30). Esta restauración supone la esperanza en una nueva tierra prometida (*Mt.* 5, 4) que no es sino el reino de Dios, cuyo heredero natural es Jesús (*Mt.* 21, 38), y los discípulos sus coherederos (*Rom.* 7, 7) al convertirse en hijos de Dios (*Mt.* 5, 9). La palingénesis o regeneración expresa, por consiguiente, una revolución espiritual sin precedentes, que es consecuencia de la Resurrección y de Pentecostés. «Mt. pensaba en un nuevo orden. Nosotros no penetraríamos lo suficiente en la visión de San Pablo que consideraba el tiempo de la redención como una nueva creación (*II Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 15). La Palingénesis de *Tit.* 3, 5 es personal y uno de los frutos del bautismo, pero el hecho personal está incluido en el general de la regeneración del mundo. Es la instalación del reino de Dios que coincide con la fundación de la Iglesia» (Lagrange).

La regeneración o transformación espiritual había sido predicha por *Is.* 65, 17; 66, 22 con las imágenes de «cielos nuevos y tierra nueva», idea e imágenes que repitió San Pedro (*Act.* 3, 20 s. *ἀποκατάστασις* = restauración de todas las cosas, de la que Dios ha hablado por medio de sus profetas; *II Pe.* 3, 10-13: antes que la regeneración se describe con imágenes opuestas la disolución del mundo espiritual precedente), y también el *Ap.* 21, 1. Nada se dice de transformaciones cósmicas o de fin del mundo físico (A. Feuillet; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1930, pp. 29 s. 43 ss.).

La regeneración espiritual (*Tit.* 3, 5) es el

nuevo nacer que se requiere para tomar parte en el reino de Dios (*Jn.* 3, 4.7). El primer efecto benéfico de la Redención consiste en que el Verbo ha otorgado a todos los que a *él* se adhieren por la fe el gran don de convertirse en «hijos de Dios» (*Jn.* 1, 12 s.). La regeneración se recibe por medio del bautismo (*Jn.* 3, 7; *Tit.* 3, 5 «baño de regeneración») Cristo es causa suficiente mediante su muerte y resurrección (*I Pe.* 1, 4), y al mismo tiempo su causa ejemplar; y precisamente el bautismo por inmersión representa la muerte y la nueva vida del bautizado (*Rom.* 6, 4; *Col.* 2, 12 s.), que se convierte en una «nueva creatura», en un «hombre nuevo» (*II Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 17), en verdadero hijo de Dios. También en el bautismo tiene que darse la destrucción del mundo precedente: el hombre viejo, el hombre del pecado del que debe despojarse por completo para que pueda ir continuamente en aumento de la gracia divina (*II Cor.* 4, 16; *Ef.* 4, 22 ss.; *Col.* 3, 9 s.) mediante el ejercicio de las virtudes, principalmente el de la caridad (*Jn.* 15, 12-17; *I Cor.* 13; *Col.* 3, 14, etc.).

En esta regeneración tomará parte incluso el cuerpo de los justos, que será gloriosamente transformado en la resurrección, a semejanza del de Cristo glorioso (*I Cor.* 15; *Rom.* 8, 14-39 todos los bautizados son hijos de Dios, herederos de Dios y coherederos de Cristo). Toda la creación espera esta glorificación del cuerpo humano (vv. 18-22) «la redención de nuestro cuerpo» (v. 23), que para todos los bautizados tiene Dios preparada desde la eternidad (como todas las demás gracias, desde el bautismo hasta la gloria eterna), para que «los justos reproduzcan la imagen de Cristo resucitado, el cual se convierte así en el primogénito de una muchedumbre de hermanos» (v. 29); pero siempre tendrán que padecer con Él para ser glorificados con Él.

[F. S.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *Ev. selon S. Mt.*, 4.<sup>a</sup> ed., Paris 1927, p. 380 ss.; *Id.*, *Ep. aux Romains*, ibid. 1931, pp. 142-59, 189-233; J. HUNY, en *RScR*, 30 (1940) 5-40; A. FEUILLET, *Le triomphe eschatologique de Jésus*, en *NRTB*, 81 (1949) 715-22.

**REINO DE DIOS.** — En sentido muy general, Reino de Dios es el universo, ya que Dios es su creador y, por tanto, su dueño absoluto. Tal concepto se tiene presente o se presupone en todas las páginas de la Biblia, empezando por el relato de la creación; donde Dios concede al hombre amplios poderes sobre la creación (*Gén.* 1, 26; 9 ss.; *Sal.* 8, 7 ss.), en tanto que el hombre debe a su vez estar sometido a su soberana voluntad (*Gén.* 2, 16 s.), de la cual depende la misma existencia de

todo lo creado (Gén. 6, 5; Sal. 24 (23), 7 s.; 47 (46), 3-8, etc.). En la Sagrada Escritura, Reino de Dios tiene, además, otro significado preciso, concreto, que se desarrolla y se realiza en tres tiempos, aunque conservando una perspectiva unitaria hasta el extremo: la perspectiva mesiánica, que constituye su fulcro, su base y su cumbre.

1.—El Reino de Dios en su fase preparatoria. Comienza con la elección del pueblo hebreo (*Dt. 7, 6-14*) destinado a ser el depositario de la divina revelación precristiana, y como el canal de oro por el cual se hará llegar a todos la Redención (*Rom. 3, 2; 9, 5*). Y, efectivamente, Dios será siempre el verdadero soberano del pueblo elegido, aunque haya determinadas personas que estén llamadas a representarlo (*I Sam. 8, 7; 12, 12*). Es, pues, exactísima aquella expresión de *I Par. 29, 23; 28, 5*): *Salomon se sentó en el trono del Señor*. En este sentido muy acertadamente definió Fl. Josefo (*C. Apion. 11, 16*), el régimen del pueblo hebreo llamándolo «teocrático». En este pequeño gran reino, en este ambiente, Dios iba disponiendo con una asistencia excepcionalmente diligente, cautelosa, las personas, los acontecimientos y las cosas, centrándolo todo, encauzándolo todo para pronosticar, prefigurar y preparar un reino más excelente, más espiritual: el reino universal del Mesías, o sea la Iglesia, en el cual no sólo los judíos (pueblo elegido), que serán privados del privilegio teocrático, sino los gentiles también serán los actores y los beneficiarios más insignes (*Mt. 21, 33-46*; *Mc. 12, 1-12*; *Lc. 20, 9-16*).

2.—El reino de Dios en su actuación (fase terrestre), no es otra cosa que la Iglesia fundada por Jesús.

Los profetas preanuncian el Reino de Dios futuro, que será universal, espiritual, interno; pero, sobre todo, insisten en su carácter exterior o social: cf. *Is. 2, 2 ss.; 11, 9; 42, 1-6; 49, 6; 53, 10; Sal. 2, 8; 22 (21), 28 s.; 72 (71), 7-11; Dan. 2, 31-45; 7, 18-18; Jer. 31, 31-37*. Esos textos, especialmente si se miran con la luz del Nuevo Testamento, al cual se refieren, suponen necesariamente: a) un verdadero poder real; b) personas concretas sobre las cuales pueda ejercerse la autoridad; c) un ámbito circunscriptivo del ejercicio de la misma.

Tales son precisamente las características que concurren en la Iglesia. Así, lo mismo Juan Bautista (*Mt. 3, 2*) que Jesús (*Mt. 4, 17; Mc. 1, 15*), anuncian sin preámbulos o explicaciones de ningún género la inauguración de la nueva economía que sucede a la antigua y se

concreta en la Iglesia, diciendo aquellas conocidas palabras: *Haced penitencia, porque el Reino de los cielos está cerca*. Esta expresión es perfectamente equivalente a la de *Reino de Dios*, y es preferida por *Mt.* porque escribe para los hebreos, por lo que se abstiene de nombrar con frecuencia el nombre de Dios. Hablando con Nicodemos sobre la necesidad de tomar parte en la nueva sociedad, Jesús presenta el doble aspecto —interno y externo— de su Reino: *En verdad, en verdad te digo, que quien no renazca del agua y del Espíritu Santo, no podrá entrar en el Reino de Dios* (*Jn. 3, 6*). Esta identidad se supone también claramente en la promesa de la primacía que se hace a Pedro (*Mt. 16, 18 s.*: fundamento visible de la Iglesia —administrador de los tesoros del Reino de los cielos), especialmente si se considera con la luz de *Jn. 21, 15 ss.*, donde se comunica al mismo Pedro el gobierno universal del Reino de Dios por medio de la conocida metáfora del rebaño, frecuentísima tanto en boca de Jesús (*Jn. 10, 11-16; Mt. 18, 12; Lc. 15, 4*), como en la pluma de los profetas (*Mt. 2, 13; 4, 6 s.; Jer. 23, 3; 31, 10; Is. 41, 11; Ez. 34, 7-24; 37, 23-35*); y, sobre todo, es visible en las «Paráboles del Reino», en las que Jesús se propone precisamente esclarecer el «misterio» del Reino (*Mt. 13, 11; Lc. 8, 10*). Dichas paráboles son: la del sembrador (*Mt. 13, 3-9*) y la de la cizaña (*Mt. 13, 24-30*), que muestran cuáles son los obstáculos externos e internos para la extensión del Reino de Dios, ya en acto aquí en la tierra; la de la semilla de mostaza (*Mt. 13, 31-32*) y la de la levadura (*Mt. 13, 33*), que ponen en evidencia la eficacia y la fuerza de expansión de la Iglesia; la del tesoro escondido (*Mt. 13, 44*) y la de la perla que vuelve a aparecer (*Mt. 13, 45-46*) que explican su alto valor; y finalmente la de la red que igualmente coge los peces buenos que los malos (*Mt. 13, 47-50*), que nos proporciona la clave para resolver el problema de la presencia del mal, incluso entre los que han sido «santificados» en Cristo Jesús.

Es imposible entender estos textos si se los aplica a un reino que no sea visible y exteriormente organizado; e igualmente sería difícil explicarlos como pertinentes a un reino trascendente, que excluyese en absoluto toda mezcla de buenos y malos y toda idea de descubrimiento, conquista, expansión y repoblación ulteriores.

San Pablo, que gastará toda su vida en predicar, organizar, propagar la Iglesia de Dios, *columna y fundamento de la verdad* (*I Tim. 3, 15*), emplea indiferentemente las dos expre-

siones; Reino de Dios e Iglesia: cf. *Col* 1, 13; 4, 11; *Act*. 19, 8; 20, 25; 28, 23-31; *I Cor*. 15, 28; *Rom*. 14, 17. Loisy (*Les Evangiles Synoptiques* I, Ceffonds 1907, 136 s.) reconoce que «para el redactor del primer Evangelio, la Iglesia es el Reino de los cielos ya realizado».

3.—El Reino de Dios en la consumación (fase celestial). A la fase terrestre, concretada en la Iglesia, fundada sobre Pedro (*Mt*, 16, 18 s.), corresponde una fase celestial, que ya está en acto desde el momento de la *Ascensión* (v.) de Jesús. Esta segunda fase, que pudiera llamarse de «recompensa» (*Mt*. 25, 34-40), no es otra cosa que el perfeccionamiento y la consumación de la primera, lo mismo que la gloria no es más que la consumación de la gracia (*Rom*. 8, 18-23 ss.). Tal Reino «bienaventurado», no obstante ser esencialmente un don de Dios, supone siempre la cooperación humana. Para tomar parte en él es indispensable haber observado fielmente la ley de Dios, y así se explica cómo pueden ser excluidos del «premio» los que se hacen indignos con su vida (*Mt*. 25, 41-46; *I Cor*. 6, 9 s.; *Gál*. 5, 19 ss.); v. *Muerte*.

La fase terrestre cesará cuando haya cesado la vida humana en la tierra y se haya dado la resurrección de los cuerpos (*I Cor*. 15; *Ap*. 22). Entonces Jesús hará entrega del Reino (los elegidos) a Dios Padre, una vez que haya hecho que se desvanezcan todas las fuerzas adversarias; incluso el mismo Hijo se someterá al Padre, para que Dios lo sea todo en todos (*I Cor*. 15, 24-28) durante toda la eternidad.

[B. P.]

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, *Eglise*, en DBs, II, col. 491-503; M. J. LAGRANGE, *Le Royaume de Dieu dans l'A. T.*, en RB 17 (1908) 36-61; J. B. FRAY, *Royaume de Dieu*, en DB, V/4, col. 1237-57; F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943, passim; H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, I, Friburgo 1926, nn. 108-128; A. LEMONNIER, *La Théologie du N. T.*, París 1928, 21 ss.

**RELIGIÓN popular.** — Conjunto religioso que abarca todas las desviaciones y corrupciones opuestas al monoteísmo y a las prescripciones mosaicas. Así como la religión legítima puede sintetizarse en el monoteísmo y en los preceptos morales (v. *Alianza*, *Decálogo*), así también la popular puede en su culmen sintetizarse en la idolatría, con todas las desviaciones que la preparan y la acompañan, con todas las prácticas que de ella se derivan. Kortleinert (p. 17) enumera: la adivinación, la magia, el culto a divinidades extranjeras, el culto a Yavé simbolizado en el becerro de oro, las prácticas inmorales (prostitución sagrada, etc.), que te-

nían lugar en las *alturas* (v.) o *bamôth*, los sacrificios humanos, la supersticiosa confianza depositada en el simple culto exterior y en el Templo: prácticas todas ellas condenadas por la Ley (cf. *Lev*. 20, 6-27; *Dt*. 18, 10 ss.; etc.), desviaciones religiosas reprochadas energicamente por los profetas (*Os*. 2, 3; *Jer*. 2, 7 y *passim*; *Ex*. 20, 3 ss.; 23, etc.; *I Re*. 12, 28 ss.; 13, 34, etc.).

Es cierto que en la religión popular Yavé sigue siendo el Dios nacional; pero no es el Dios supremo, único del puro yaveísmo de Moisés, de David, de los profetas; su talla queda menguada, y se le rebaja al nivel de los Baal.

El mismo rey Ajaz, cuando se veía en mayor estrechez, seguía cometiendo como nunca infidelidades contra Yavé. Ofreció sacrificios a los dioses de Damasco que le habían derrotado y dijo: «Puesto que los dioses de los reyes de Siria prestan ayuda a esos reyes, voy a ofrecerles sacrificios para que también me ayuden a mí. Pero, por el contrario, fueron su ruina y la de todo Israel (II Par. 28, 22-25).

Estos sentimientos del rey Ajaz caracterizan la esencia de la religión popular. Ya no se juzga suficiente la protección de Yavé; los pueblos idólatras alcanzaban victorias y prosperaban ofreciendo ricos sacrificios. Tal era la mentalidad semita. El relato es constante en afirmar que al culto espléndido tienen que responder bendiciones por parte de Dios (cf. idénticas ideas en la stela de Mesa). Para nada se piensa en las leyes morales.

Jerusalén, donde estaba el Templo de Yavé, no podía caer en manos de los enemigos, no obstante las amenazas de los profetas, pues en él estaba comprometida la existencia del mismo Yavé, dada la unión esencial que se suponía entre el culto y la religión (v. *Ezequiel*, *Amós*).

La religión popular echa raíces en el período de los Jueces y continúa desarrollándose hasta llegar a su mayor vigor en el s. VIII a. de J. C., primero en el reino de *Israel* (v.) y luego en el de Judá. Esto era la violación de la *alianza* (v.), que indujo a la destrucción de ambos reinos. Tal castigo, la consiguiente cautividad, más la ingente labor de los profetas, arrancó de cuajo estos errores de la mente de los supervivientes; y en el nuevo Israel que resurge en Jerusalén después del regreso y la restauración del Templo, no se ven ya huellas de idolatría.

El período de oro del yaveísmo es el que transcurrió durante el paso de los hebreos

por el desierto (con Cades por centro de referencia) bajo la dirección de Moisés (*Os. 2; Jer. 2; Ez. 16*, etc.).

La cultura cananea, superior y refinada, empezó a ejercer sobre ellos poderoso atractivo apenas se establecieron en Canán.

Al entrar en posesión del territorio, con el nuevo género de vida que imponía su explotación, el invasor comenzó a venerar a Yavé en la forma más rica y atractiva que era propia de los cananeos.

Los hebreos se incautaron de los lugares de culto e imitaron los ritos y las fiestas locales. Era inevitable que con la forma prenderan las ideas y su contenido en un lugar o en otro. La contaminación sobrevino lentamente, y casi insensiblemente se efectuó la desviación. Por ejemplo, las *alturas* (v.) sagradas fueron empleadas, tal como estaban, para el culto de Yavé (cf. *I Sam. 9, 22; 10, 5; 22, 6*; cf. *I Re. 3, 4*). La inclinación hacia el sincretismo, prácticas idolátricas, etc., comenzó a desarrollarse cuando al cesar la lucha entre hebreos y cananeos se establecieron relaciones amistosas que empezaron por el comercio y los mutuos intereses y se extendieron a las costumbres y a la religión.

Eso ocurrió principalmente después de Salomón, a consecuencia de la funesta escisión de las tribus del Norte, que en breve perdieron el contacto con el Templo de Jerusalén. Desde ese momento las alturas sagradas se convirtieron en verdaderos hogares del culto sincretista, de la religión popular con todas las aberraciones del culto cananeo.

La transformación del puro yaveísmo en religión popular no se efectuaba por todas partes ni de un modo uniforme. Unas veces era rápida, otras lenta; unas pasajera e inmediatamente desterrada, otras profunda y pronto definitiva. El caso es que necesitó varios siglos para contaminar todo el país de Israel. Al terminar el periodo de los Jueces (después de mediado el s. xi) la hallaremos más que bosquejada; pero a su detestable perfección en el reino de Israel no debió de llegar hasta el s. viii.

Salomón contribuyó a su desarrollo con la erección de santuarios en Jerusalén para el culto de sus mujeres extranjeras (*I Re. 11*); pero principalmente Jeroboam en el momento de la escisión de las diez tribus septentrionales con la erección de los dos becerros en Bébel y en Dan y con todas las otras medidas que tomó para alejar a sus súbditos del Templo de Jerusalén (*I Re. 12-13*). Añídase a esto la nefasta influencia de la fenicia Jezabel en el

reino del norte (*I Re. 16, 29-33; 18, 4.18 s.; 19, 2.14*); la de su hija Atalia en el reino de Judá (*II Re. 11, 1-4*) y la de los impíos Ajaz (736-721), Manasés y Amón (*II Re. 16, 10-20; 21*). En la lucha por la pureza del yaveísmo contra la religión popular surgieron en el norte, *Elias, Amós y Oseas*; en Judá, *Isaías, Miqueas y Jeremías* principalmente; y entre los cautivos del 597 *Ezequiel* (v. cada una de esas palabras).

[F. S.]

BIBL. — F. X. KORTLEITNER, *De religione populi Israelitarum*, Innsbruck 1927; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Paris 1922, pp. 268-94, 318 ss., 345; F. SPADAFORA, *Collectivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 105 s., 231-39, 244-49.

**RESURRECCIÓN de Jesús.** — Es la verdad fundamental del cristianismo. Jesús resucitó del sepulcro con su mismo cuerpo y por su propia virtud. El alma, unida siempre a la divinidad, había descendido a los infiernos al morir, y en la mañana del domingo volvió a unirse con el cuerpo para darle vida nuevamente.

Jesús había predicho repetidas veces su resurrección. Para presentar a los fariseos una señal o milagro demostrativo de su autoridad divina, les dice: «Destruí este templo, y yo lo reedificaré en tres días» (*Jn. 2, 18*). Los discípulos entendieron el sentido exacto de la frase después de la resurrección (*Jn. 2, 20 s.*). Los fariseos se sirvieron de ella para acusarlo ante el Sanedrín (*Mc. 14, 57 ss.*) y para escarnecerlo al lado de la Cruz (*Mc. 15, 29 s.; Mt. 27, 40*), entendiendo la del templo material.

Pero Jesús había sido explícito con ellos cuando insistían pidiendo un prodigo extraordinario y les dijo a continuación: «Una generación perversa y adultera pide un prodigo, y no se le dará otro que el del profeta Jonás. Porque así como Jonás estuvo durante tres días y tres noches en el vientre del pez, así el Hijo del hombre estará tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (*Mt. 12, 39 s.; Lc. 11, 29 ss.*).

Los fariseos lo entendieron y lo recordaron perfectamente el día siguiente a la crucifixión, para conseguir de Pilato que pusiera un cuerpo de guardia armada junto al sepulcro, al que protegen poniendo sus sellos en la piedra que cerraba su entrada. «Hemos recordado que aquel impostor dijo, cuando estaba en vida: Al cabo de tres días resucitaré. Manda, pues, vigilar el sepulcro» (*Mt. 27, 62-66*).

A los discípulos, después de anunciarles sus padecimientos y su muerte, les dijo tajantemente: «Es necesario que el Hijo del hombre

sea entregado a la muerte y que resucite tres días después» (*Mt.* 16, 21; *Mc.* 8, 31 s.; *Lc.* 9, 22).

Lo mismo les repite segunda (*Mt.* 17, 22 s.; *Mc.* 9, 30 s.; *Lc.* 9, 44) y tercera vez (*Mt.* 20, 17; *Mc.* 10, 32 ss.; *Lc.* 18, 31-34).

Los discípulos, que no quieren admitir los padecimientos y la muerte del Mesías, se preguntan qué querrá decir eso de «resucitar de entre los muertos» (*Mc.* 9, 10); y los evangélistas recalcan esa incomprensión (*Mc.* 9, 30 s.; *Lc.* 9, 45).

Después de la transfiguración, Jesús intimó a los tres predilectos: Pedro, Santiago y Juan, a que «no digan a nadie lo que han presenciado, hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos» (*Mc.* 9, 9; *Mt.* 17, 9). Cf. también *Jn.* 12, 33 s.; 8, 28.

Es, pues, el mismo Jesús quien ha presentado su resurrección como punto de apoyo, como el prodigo más conveniente para dar prueba de la divina autoridad de su misión y de su misma naturaleza divina.

También San Pablo lo afirma escribiendo a los corintios hacia el año 55 desp. de J. C.: «Porque desde el principio yo os enseñé lo mismo que había aprendido: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y que fué sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Pedro y después a los once. Después fué visto por más de quinientos hermanos estando juntos (de los cuales aún hoy en día viven muchos, y otros ya se han muerto); después se apareció a Santiago, y luego a todos los Apóstoles. Y el postrero de todos como un abortivo se me apareció a mí también.

»Porque yo soy el menor de los Apóstoles, indigno de ser llamado apóstol, porque perseguí la Iglesia de Dios... Porque sea yo, o sean ellos; así prediquemos, y así habéis creído.

»Y si se predica que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos de entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Pues si no hay resurrección de muertos tampoco Cristo resucitó.

»Y si Cristo no resucitó, luego vana es nuestra predicción, y también es vana vuestra fe... Y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe; aún estáis en vuestros pecados. Y, por consiguiente, los que durmieron en Cristo han perecido... Pero no; Cristo resucitó de entre los muertos...» (*I Cor.* 15, 3-20).

Es indiscutible que en los sagrados textos del Nuevo Testamento se afirman cuatro verdades que no permiten en modo alguno dudar del magno prodigo: la realidad de la muerte de

Cristo (*Mt.* 27, 45-56; *Mc.* 15, 33-41.45 s., donde Pilato recibe del centurión responsable de la ejecución la declaración auténtica de la muerte de Jesús; *Lc.* 23, 44-49; *Jn.* 19, 28 ss., uno de los soldados se aseguró con la lanza de que Jesús ya estaba muerto; *Flp.* 2, 2 s., etc.); la realidad de su sepultura (*Mt.* 27, 57-66; *Mc.* 15, 42-47; *Lc.* 23, 50-56; *Jn.* 19, 38-42; etc.); el hallazgo del sepulcro vacío y las apariciones del Señor (*Mt.* 28; *Mc.* 16; *Lc.* 24; *Jn.* 20).

El cuerpo del Redentor es depuesto de la cruz, y después de haberlo lavado se procede a su sepelio empleando los procedimientos que se acostumbraba entre los judíos, según atestiguan San Juan y precisan los Sinópticos, José de Arimatea había pedido la correspondiente autorización a Pilato, y juntamente con Nicodemos había hecho todos los preparativos con el fin de que todo estuviese terminado antes de la puesta del sol, cuando comenzaba el descanso del sábado (*Jn.* 19, 38-42; M. Braun, *La sépulture de Jésus*, París 1939; cf. *RB.* 1936).

Los acontecimientos (sepulcro vacío, apariciones) de la mañana de Pascua y apariciones sucesivas siguen el orden siguiente:

1. Despues de la Pasión, los Apóstoles se habían escondido en Jerusalén, pues no les era fácil huir a Galilea, dado el descanso festivo de aquellos días solemnes. Vencidos por el descorazonamiento, ninguno de ellos pensaba en resucitar su fe.

2. Muy de mañana el domingo se produjo un terremoto; un ángel abrió la puerta del sepulcro y se sentó encima de la gran piedra que había sido removida.

3. Los soldados se dispersan atemorizados, y van a anunciar a los sacerdotes el hecho que les ha aterrorizado. Cristo ha resucitado; el ángel abre el sepulcro para que pueda comprobarse. Habiendo sido sepultado el viernes, antes de que con la puesta del sol comenzase el nuevo día, el sábado, había permanecido en el sepulcro el sábado íntegro — de tarde a tarde —, y luego hasta el alba del día siguiente (comienzo de la semana), que los cristianos llamaron Domingo (día del Señor). Las pocas horas del viernes son contadas por un día entero, según la costumbre hebrea; y lo mismo la noche después del sábado, de suerte que se habla en forma global de tres días enteros, o bien de tres días y tres noches.

3. El grupo de las piadosas mujeres, que obedeciendo a un impulso providencial se dirige hacia el sepulcro con aromas preciosos sin pensar en las dificultades prácticas, llega al sepulcro hacia las seis de la mañana sin la menor

sospecha; y se encuentra con la puerta abierta y el lugar desierto.

4. Nada más mirar, se cercioran de que ya no está allí el cuerpo, y María Magdalena abandona a la comitiva y se va corriendo a anunciarlo a los Apóstoles (*Jn.* 20, 2). Se ve que separándose de las otras, tras una simple mirada, se dirigió corriendo hacia los Apóstoles.

Las mujeres ven al ángel apenas entran en el sepulcro (*Mt.* 28, 5 ss.; *Mc.* 16, 5). Tanto *Mc.* 16, 8 como *Lc.* 24, 4 hablan de su consternación; «estaban fuera de sí» (*Lc.*). El ángel les manda llevar a los discípulos la noticia de la resurrección de Cristo.

5. Pedro (*Lc.* 24, 12) acude al sepulcro acompañado de Juan (*Jn.* 20, 3-10; cf. *Lc.* 24, 4); lo examina todo atentamente, y juntamente con Juan posee la prueba física de la resurrección de Cristo, según veremos.

6. Jesús se aparece a la Magdalena, que ha vuelto al sepulcro (*Jn.* 20, 11-18; *Mc.* 16, 9 ss.; cf. *Mt.* 28, 9 s.), que emplea el plural, atribuyendo a las mujeres — de cuyo grupo era María y de las cuales había sido la primera en separarse — todo cuanto atañe a sólo esta última usando un procedimiento literario que en Él hallamos en otros lugares).

7. Se aparece a Pedro (*Lc.* 24, 34; *I Cor.* 15, 5); a Santiago el Menor (*I Cor.* 15, 7); y hacia la puesta del sol a los discípulos que se dirigían a Emaús (*Lc.* 24, 13-35; *Mc.* 16, 2 s.); por la tarde a los discípulos, reunidos, en Jerusalén (*Lc.* 24, 36-49; *Mc.* 16, 14-18; luego *Jn.* 20, 19-33; cf. *I Cor.* 15, 7). Ocho días después, a los discípulos, hallándose presente ya Tomás (*Jn.* 20, 24-29).

Entonces fué, sin duda, cuando los Apóstoles, fortalecidos ya y reunidos por el Pastor resucitado, fueron de nuevo llevados a Galilea (cf. *Mt.* 26, 32; *Mc.* 14, 28: el rebaño se dispersa en la Pasión, «pero después que yo haya resucitado, os volveré a llevar a Galilea»; *Mt.* 28, 7).

Jesús se aparece a las orillas del lago de Genesaret y allí confiere a Pedro la investidura de Cabeza de la Iglesia, en presencia de seis discípulos (*Jn.* 21).

Después de esto se manifiesta a todos reunidos y comunica a los Apóstoles la misión de convertir al mundo (*Mt.* 28, 16-20; *I Cor.* 15, 6 la aparición a más de 500 hermanos).

Más adelante regresan a Jerusalén por mandato de Cristo y, tras un coloquio de despedida con los suyos, Jesús entra definitivamente en su gloria con la Ascensión (v.) sensible, que clausura el periodo de sus apariciones entre

ellos durante cuarenta días (*Lc.* 24, 50 ss.; *Act.* 1, 9 ss.; *Mc.* 16, 19).

En el relato del sepelio los evangelistas coinciden en todos sus detalles con los datos arqueológicos hoy mejor comprobados. La concesión del cadáver a quien lo pedía está de acuerdo con la práctica judía, de que hay constancia desde los tiempos del emperador Augusto. Además de esto, la iniciativa de José conforme con el espíritu de la ley judía que prohibía dejar abandonado, pasado el crepúsculo, al cuerpo del ajusticiado colgado del palo o de la cruz. La descripción del sepulcro — abierto en roca y cerrado con una gran piedra — concuerda rigurosamente con un tipo de sepulcro judío que estaba en uso en el campo de Palestina en los tiempos de Jesús, de lo cual son prueba, entre otras muchas, la tumba de Elena de Adiabena, al norte de la puerta de Damasco en Jerusalén y la de los Herodes en Nikefurich.

Todo el relato evoca el recuerdo de instituciones romanas que aún hoy podemos comprobar con precisión (F. M. Braun).

San Pablo (*I Cor.* 15, 3 s.); y también en el discurso de Antioquía de Pisidia, *Act.* 13, 28 s.) confirma la comprobación del sepulcro hallado vacío. Sabido es que el Sanedrín divulgó la mentira del rapto del cuerpo por parte de los discípulos (*Mt.* 28, 11-14), mientras los soldados de la guardia estaban durmiendo. «¡Estúpida astucia! Alegas testigos que estaban dormidos», exclama San Agustín.

La decidida afirmación de los Apóstoles desbarataba esta increíble mentira judía, como advierte el mismo O. Culman (*Les premières professions de foi chrétiennes*, París 1943).

Sobre este punto tiene excepcional importancia la visita de Pedro y de Juan al sepulcro (*Jn.* 20, 3-10).

El punto central de este relato evangélico, tan vivo, tan cuidadoso y minucioso, está en la trazón que existe entre todo lo que los dos Apóstoles hallaron, vieron y observaron en el sepulcro; y en la fe en la resurrección de Cristo aquí explícitamente formulada por primera vez, antes de todas las apariciones: «Entonces entró también el otro discípulo, que había llegado antes al sepulcro, y vió y creyó» (v. 8).

Nadie entre los Apóstoles pensaba en la resurrección; aun después de las primeras apariciones, no piensan en ella los dos de Emaús (*Lc.* 24, 21-24), ni creerá Tomás (*Jn.* 20, 24 s.) hasta que lo haya invitado Jesús, diciéndole: «Pon aquí tu dedo y mira mis manos, etc.» (*Jn.* 20, 27). La hipótesis que saltó a la mente de las piadosas mujeres y de la Magdalena tan

pronto como advirtieron que «la piedra había sido removida» (*Lc.* 24, 2) y comprobaron la falta del cadáver fué ésta: «Han robado el cuerpo de Jesús». Y así enfocó María el informe a Pedro y a Juan: «Han llevado del sepulcro el cuerpo del Señor, y no sabemos dónde han puesto» (*Jn.* 20, 2).

Pedro y Juan observaron atentamente: el sudario estaba arrollado, tal como lo habían arrollado (*ἐντυλιγμένος*, participio perfecto = había sido y permanecía envuelto; el verbo *ἐντυλιγμένος* sólo tiene este significado: cf. *Mt.* 27, 59; *Lc.* 23, 53), el viernes por la tarde envolviendo la cabeza del Redentor. Asimismo, las fajas (*τὰ δεσμά =* venda o sábana) que habían sido atadas (*Jn.* 19, 40, tal como se acostumbraba entre los hebreos; cf. resurrección de Lázaro *Jn.* 11, 44, de suerte que ceñían las vendas en torno al cuerpo desde los pies hasta las espaldas), estaban allí, tal como las habían visto envolver el cuerpo en el momento del sepelio.

Pero ahora ya no tenían nada que oprimir: yaían (*κείμενα*) vendas y sudario, como si el cuerpo de Cristo se hubiese volatilizado.

Cuando no se empleaba una parte de la sábana para cubrir el rostro del difunto, el sudario que se usaba para envolver la cabeza se sujetaba con una venda alrededor del cuello. Y San Juan pone en claro que el sudario no estaba con los lienzos, sino «aparte» (*χωρίς*), o sea que en todo se observaba la misma disposición que en el momento del sepelio: el sudario en su puesto (*en el mismo puesto que antes, ἐπειδὴ ἦν λόγον*), y la sábana ceñida al cuerpo con las vendas.

La descripción desciende a precisar cada cosa con rigurosa exactitud (*ὅπερι*) y hace resaltar el hecho maravilloso, nuevo, importantísimo, comprobado por los apóstoles y que fué causa del acto de fe en la resurrección.

Era imposible humanamente explicar de otro modo la ausencia del cuerpo de Cristo; era físicamente imposible que nadie lo hubiese sacado y ni siquiera tocado sin desatar las vendas y desenvolverlas, sin desenvolver el sudario. El evangelista tiene una *prueba física* de la resurrección de Jesús. Tanto para él como para Pedro, la fe en la resurrección tiene por fundamento y origen, no las profecías de los libros sagrados (como expresamente recuerda San Juan en el v. 9), sino esta experiencia, esta comprobación; es el hecho histórico por ellos comprobado, y nada más.

Tenemos, pues, en este trozo «un testimonio directo del hecho mismo de la resurrección». La exactitud del historiador sólo alcanza a pre-

cisar y expresar su propio sentimiento, omitiendo lo que pudo brotar del ánimo de Pedro, de quien dice San Lucas que se retiró «admirando lo que había sucedido» (24, 12); *ἀναγάγει* en San Lucas no excluye la fe, la convicción; expresa un sentido de desvarío ante una manifestación extraordinaria de lo sobrenatural. San Pedro comprobaba este hecho admirable que entonces se verificaba por primera vez: el cuerpo del Señor que ya no está entre aquellos lienzos con que había sido envuelto y atado; que ha salido de entre ellos sin resolver nada, dejando todo intacto, lo mismo que había salido del sepulcro dejando intacta la gran piedra que cerraba su entrada con los sellos que en ella había puesto el Sanedrín (*Mt.* 27, 66).

Sería suficiente con que Pedro diese testimonio de esto, que saliese responsable de esta comprobación, aun cuando no le fuera posible dar explicación alguna del acontecimiento.

Cuando el Resucitado se haya aparecido, entrando a veces con las puertas cerradas, desplázándose tan veloz como el pensamiento, entonces se comprenderá cómo salió también de entre el envoltorio de los lienzos sin deshacerlo y cómo salió del sepulcro dejando sellada la puerta. Él que no sólo era espíritu, sino también cuerpo real.

Son las dotes del cuerpo glorioso, de las cuales hablará San Pablo (*I Cor.* 15, 42-52). La reserva del Príncipe de los Apóstoles, de la que se hace eco *Lc.* 24, 12, es también un detalle vivo y preciso, digno del historiador objetivamente más exigente (F. Spadafora, en *Rivista Biblica*, 1 [1953] 99-123).

Por consiguiente, la resurrección constituye la parte central de la catequesis apostólica (*Act.* 2, 22-36; entre otros puntos está el de que la resurrección da cumplimiento a las profecías del Antiguo Testamento: *Sal.* 110, 1; *Mt.* 22, 44); cf. también 3, 14 ss. 18, 26, cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento (vv. 21-26); 4, 10 ss., San Pedro ante el Sanedrín; y también 5, 29-32; 10, 37-43. Más aún: Apóstol es sinónimo de «testigo de la resurrección de Jesús» (*Act.* 1, 22; 3, 15); y San Lucas sintetiza la predicación de los mismos en ese testimonio (*Act.* 4, 33: con gran poder daban testimonio de la resurrección de Jesús).

El diácono Felipe demuestra que se ha realizado en Cristo la profecía de Isaías (53, 7 s.; muerte y resurrección; v. *Siervo de Yavé*). Los *Actos* dan cuenta hasta tres veces de haberse aparecido el Resucitado a Saúl-Pablo (9, 1-9, 22, 6-10; 26, 19; cf. *I Cor.* 15, 8), y el perseguidor se convierte en apóstol, es decir, se suma a los testigos de la resurrección de Jesús.

(cf. I Cor. 9, 1; Gál. 1, 12.16), reflejando fielmente la catequesis primitiva (Act. 13, 23.39; con el mismo argumento del Sal. 16, 10); cf. Act. 17, 31; 26, 22 ss.

La resurrección restablece a Jesús «en el poder que le corresponde como Hijo de Dios» (Rom. 1, 4; Flp. 2, 9 ss.); la resurrección es, juntamente con la muerte, causa de nuestra justificación (Rom. 4, 25; II Cor. 5, 14); el bautismo nos incorpora al Señor para hacer que viva en nosotros su muerte y su resurrección (Rom. 6, 4; Col. 2, 12; cf. Ef. 1, 20 ss.; 2, 5 s.); «el poder de la resurrección» es el sostén de toda la vida cristiana (Flp. 3, 10 s.); la resurrección de Jesús es causa eficiente y ejemplar de nuestra resurrección corporal (I Tes. 4, 14-17; I Cor. 15; Rom. 8, 12-39). La resurrección de Cristo es a la vez demostración y efecto de su naturaleza divina (Jn. 1, 1-14; Hebr. 1).

«Si la muerte y la resurrección pudieran separarse, habría que decir que el acontecimiento central en San Pablo es la resurrección de Cristo, o sea — dicho en términos más sicológicos — la certeza adquirida en Damasco de que Cristo está vivo. Con esto se ilumina la cruz; sin el viviente la cruz sería un escándalo; pero en virtud del hecho de que Cristo ha resucitado, la cruz se yergue cual aurora luminosa de la transfiguración» (Düsmann, W. T. Hann).

El testimonio de San Pablo, furibundo perseguidor transformado en fervoroso apóstol de la poderosa aparición de Cristo resucitado, tiene idéntico valor al de los hechos evangélicos. Es inútil y pueril cualquier tergiversación para disminuirlo. No es posible oponerle resistencia (cf. Act. 9, 5).

«Más vale — escribe lealmente M. Goguel (*Introd. N. T.*, IV, 1925, p. 207) — confesar nuestra ignorancia (cuando se intenta negar lo sobrenatural) que tratar de disminuirla con construcciones arbitrarias. La conversión fué para Pablo una revelación del hijo de Dios: vió a Cristo vivo y glorioso; he ahí lo esencial de su experiencia. Cristo se le apareció en tales condiciones que le aseguraron de que él estaba vivo y glorificado.»

Respecto de las epístolas católicas, cf. I Pe. 1, 3.21; 3, 21 s.; 4, 5 s.; II Pe. 1, 1.16.19; la resurrección de Jesús se supone sobre todo en *Sant. I-II-III Jn.; Jud.* (cf. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche*, 2.ª ed., 1949, pp. 21.94 s. 217.297).

Todo el *Apocalipsis* (v.) describe la victoria perenne de Cristo resucitado en la Iglesia militante y triunfante.

[F. S.]

BIBL. — L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 11. 3.ª ed., París 1928, pp. 369-446, 464-532; J. BON-SIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 171 ss.; ib., *Les enseignements de Jésus-Christ*, 8.ª ed., París 1950, pp. 215-34; Id., *Teología del N. T.* (trad. it.), Torino 1952, pp. 136-39, 183 ss., 229; F. M. BRAUN, *Storia e critica* (trad. it.), Firenze 1950, pp. 177-299. \* J. MARÍA BOVER, *La aparición del Señor resucitado a las plañistas mujeres*, EsTB, 1945; ENCISO VIANA, *El sepulcro vacío*, Ecc. 1948, 24 abr.; Id., *Nuestra fe en la Redención*, Ecc. 1948, 3 abr.; A. BRIVA, *El problema teológico de la Santa Resurrección de Jesucristo*, AS, 1953.

**RESURRECCIÓN de los cuerpos.** — Es el retorno de los cuerpos convertidos en ceniza a la vida, para participar con el alma del premio o del castigo eternos. Es la victoria sobre la muerte, último efecto de la Redención, al fin de los tiempos.

Entre los textos del Antiguo Testamento es considerado *Dan.* 12, 2.13 como predicción de la resurrección de los cuerpos. «Muchos de los que duermen en la región del polvo se despertarán: los unos para la vida eterna, los otros para escarnio y eterna ignominia.»

Pero el texto sugiere que se trata del fin de la estancia en el *Sheol*, a lo que seguirá la bienaventuranza para los justos, y la eterna condenación para los impíos, que se realizaron con el descendimiento de Jesús resucitado a los infiernos. En el mismo sentido se interpretan *Is.* 26, 29 en oposición con 26, 14; y *Sal.* 16, 8-11; 17, 15; 49; 73. v. *Retribución*.

La versión más autorizada de *Job*, 19, 25 s. no habla de la resurrección, ni de ultratumba. «¡Ay! Bien sé: mi vengador está vivo y al fin se levantará sobre este polvo, y a través de mi piel y en mi carne veré a Dios.» Así el texto masorético, en parte confirmado por la versión siria y por la griega de Teodoción. Siempre es cuestión de la misma esperanza en que el Señor intervendrá para declarar la justicia de *Job* antes de que éste muera.

La versión griega de los LXX inserta el concepto de la resurrección de los cuerpos omitiendo el «a través de» (v. 26) y anteponiendo el «se levantarán»: «Sé que es eterno el que me ha de libertar, sobre la tierra surgiré mi piel...» Este concepto es admitido por algunos Padres griegos, pero lo rechaza San Juan Crisóstomo (PG 53, 565; 57, 396); y San Agustín (por ej. PL 41, 793) lo divulgó en la Iglesia latina apoyándose en la Vulgata.

No se hace alusión alguna a la resurrección de los cuerpos en *Sab.* Pero está expresamente afirmada en *II Mac.* 7, 11: «He recibido de Dios estos miembros... espero recuperarlos de Él», dice el tercero de los hermanos mártires. Esta frase proyecta luz sobre las otras (7, 9.

14.23) que de suyo sólo se refieren directamente a la bienaventuranza eterna.

La visión simbólica de Ez. 37, 1-14 afirma la certidumbre de la restauración de Israel, entonces en la cautividad. Según puede Yavé realizar el prodigo de devolver la vida a aquellos innumerables huesos diseminados desde hace largo tiempo por aquel valle, cosa que parece humanamente imposible, así restablecerá a Israel, lo que a los cautivos parecía irrealizable. Por tanto, no hay en este vacuitinio referencia alguna a la resurrección de los cuerpos (F. Spadafora, *Comm.*, pp. 270-73).

En el tiempo de nuestro Señor, los fariseos admitían la resurrección de los cuerpos. La negaban los saduceos (*Mt.* 22, 23-33; *Act.* 23, 6-10; 26, 5-8); pero incluso los primeros no tenían ideas claras, y los argumentos alegados están lejos de ser eficaces (J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, 2.ª ed., 1934, pp. 468-85).

De los citados textos (*Dan.*, *Is.*, etc.) que afirman el fin de la estancia en el *sheol* con la venida de Cristo; del concepto de *muerte* (v.), como separación temporal de Dios para el justo; del concepto de la unidad de la persona humana, los judíos habían de deducir la esperanza en que los mismos cuerpos habían de participar de la bienaventuranza traída por el Mesías.

Jesús enseña claramente la resurrección de los cuerpos, y San Pablo la ilustra de un modo especial (*I Cor.* 15).

En el discurso de Cafarnaúm (*Jn.* 6, 39 s.; 44 s.), con ocasión de la resurrección de Lázaro (*Jn.* 11, 24 s.); cf. *Lc.* 14, 14. La resurrección se supone en *Mt.* 13, 39-43. Se afirma directamente contra los saduceos (*Mt.* 22, 23-33; *Mc.* 12, 18-27; *Lc.* 20, 27-40). Objetaban éstos con la grotesca propuesta de una mujer que había tenido por maridos a siete hermanos uno tras otro (ley del levirato), ¿de quién será esposa? «Vosotros erráis, responde Jesús, porque desconocéis el poder de Dios... Los resucitados no pueden morir (cesa el fin del matrimonio), y viven como ángeles de Dios en el cielo», es decir, en condiciones enteramente nuevas, adecuadas a la vida de eterna bienaventuranza.

«Y que los muertos han de resucitar ya lo indicó el mismo Moisés cuando, al exponer el episodio de la zarza, llama al Señor Dios de Abraham, Dios de Isac y Dios de Jacob. No es Dios de los muertos, sino de los vivos, porque para él todos están vivos.»

La supervivencia de algo del difunto en el *sheol* era un dato común, pero tal supervivencia no era una vida, sino un sueño, algo inerte,

sombrio. Pero es indiscutible que el texto citado (*Ex.* 3, 6), según el cual Dios está para siempre unido con sus adoradores, dejaba prever que el dador de la vida («para Él todos están vivos») nunca los abandonaría y que llegaría un día en que los llamaría de nuevo a la vida (cf. *Sal.* 16, 10 s., etc.; v. *Retribución*), dándoles la vida verdadera y completa, que los judíos no podían concebir, sino como participada por la persona completa: alma y cuerpo. He aquí por qué no replican los saduceos, mientras los fariseos y la turba quedan admirados.

Al reivindicar su calidad de enviado plenipotenciario del Padre, Jesús precisa sus características mostrándose como dador de la vida (*Jn.* 5, 21: natural y sobrenatural cf. *Jn.* 1, 3, 42); único juez supremo de los hombres (vv. 22, 27); autor de una doble resurrección: a) el tránsito (ya en acto) del pecado a la vida sobrenatural, obrado por la Gracia (vv. 24 s.), para los vivos contemporáneos suyos; b) para los difuntos, desde Adán hasta el día de la resurrección de Jesús, y para los justos el próximo tránsito a la eterna bienaventuranza, para los impíos el comienzo de la pena eterna (5, 28 s. cf. *Dan.* 12, 2).

San Pablo afirma frecuentemente la resurrección de los cuerpos (*I Cor.* 6, 14; *II Cor.* 1, 9; 4, 14; 13, 4; *Rom.* 4, 17; 6, 5, 13; *Col.* 2, 12 s.; 3, 1; etc.); trata de ella metódicamente en *I Tes.* 4, 13-17 (v. *Tesalonicenses*); *Rom.* 8, principalmente en *I Cor.* 15.

Por la resurrección de Jesús (*I Cor.* 15, 1-11; *Tes.* 4, 14; *Rom.* 8, 11) prueba la de los fieles, que forman con Él un solo cuerpo.

Efectivamente, la resurrección de Jesús, además de servir de fundamento indiscutible para la verdad de este misterio, es causa suficiente y ejemplar de nuestra resurrección. Jesucristo resucitó como «primicia de los muertos», «primogénito de entre los muertos» (*Col.* 1, 18): Él fué el primero, y en el plan divino entra el que le sirva de escolta una nutrida fila de resucitados con sus cuerpos glorificados (*Rom.* 8, 29). Así como las primicias, y lo mismo las raíces, carecen de sentido sin la masa de la que han sido extraídas, así también la resurrección de Jesús sin la resurrección de los miembros. En el plan divino de la Redención entra el propósito de devolver a la humanidad la pureza de sus orígenes, lo cual no queda completo, sino con la «redención de nuestro cuerpo» (*Rom.* 8, 23); entonces toda la creación sometida por Dios al hombre «se verá libre de la servidumbre de la corrupción» y será asociada a la glorificación de nuestro cuerpo (*Rom.* 8, 21). Este último efecto de la Redención es cer-

tísimo; de él es una prueba la oración del Espíritu Santo en nosotros, y también el gemido de las criaturas, pero principalmente el amor indefectible de Dios, que se nos muestra en Cristo Redentor; todo está dispuesto desde la eternidad: toda una serie de gracias que corre desde el bautismo hasta la glorificación (*Rom. 8, 19-29*).

Había fieles en Corinto que llegaban a dudar de esta gran verdad. ¿Cómo se realizaría? (*I Cor. 15, 35*).

San Pablo apela a la omnipotencia divina, y propone el ejemplo del grano de trigo que se consume en el surco para dar con ello vida a la espiga.

El cuerpo resucitado y el cuerpo enterrado son un mismo sujeto, pero existe entre ellos una enorme diferencia: la misma que entre el grano de trigo y la espiga. El poder de Dios no está resumido en un solo tipo de creación: basta considerar la variedad indefinida de los seres creados. Por tanto, nada tiene de extraño el que al cuerpo mortal, que se ha desmoronado en el sepulcro, Dios haga seguir en la resurrección un cuerpo glorioso. Es el comentario a aquellas palabras de Jesús:

«Vosotros erráis... porque desconocéis el poder de Dios» (*Mt. 22, 29*). Y San Pablo se detiene a describir las dotes del cuerpo glorioso («Los resucitados serán como ángeles de Dios», *Mt. 22, 30*), aquellas dotes que los Apóstoles comprobaron en Jesús resucitado.

Incorruptibilidad, esplendor, o participación de la gloria divina, poder, espiritualidad, en oposición con la corrupción, con la opacidad, con la debilidad del cuerpo natural que ha sido formado de tierra (*I Cor. 15, 42 ss.*). La resurrección de nuestro cuerpo se asemeja en todo a la de Cristo, que sale de entre los lienzos sin desenvolverlos, sale del sepulcro dejando intactos los sellos grabados en la piedra que cerraba su entrada; se desplaza veloz como el pensamiento, se hace invisible, entra con las puertas cerradas.

Esto es el cuerpo «espiritual», o sea provisto de estas dotes sobrenaturales que Dios le comunica; en oposición con el cuerpo que por vía natural — después del pecado — (*ψυχή = principio de la vida natural, sin la gracia*), nos es transmitido desde Adán en adelante.

Así volvemos a los orígenes, a los dones sobrenaturales que adornaron al hombre antes del pecado; y también en esto, lo mismo que en lo tocante a los efectos de la gracia en el alma (*Rom. 5, 12-21*), el efecto de la Redención se extiende a todos los hombres, con que no se opongan a ello.

El paralelismo entre Adán, cabeza y transmisor del cuerpo «de muertes» (*Rom. 7, 24*) que se desmorona, y Cristo, cabeza de la nueva humanidad, renacida con el bautismo y participante de la nueva naturaleza divina, y causa eficiente y ejemplar del cuerpo «espiritual», confirma este admirable misterio de la transformación de los cuerpos (*I Cor. 15, 45-49*).

Por otra parte, trátase de una necesidad: la vida de la gracia tiene como término la vida de la gloria de Dios.

Es evidente que en la morada de Dios, en el dominio de la incorrupción no puede entrar la corrupción; no puede lo humano (carne y sangre) defectivo habitar juntamente con lo divino (reino de Dios); y por lo mismo es necesaria una transfiguración esencial que lo eleve a la categoría del Espíritu, de lo divino (vv. 50-53). Por eso el «espíritu que habita en nosotros (el alma con la gracia sobrenatural) es la prenda de la redención (*II Cor. 5, 5; Rom. 8, 9 ss.*).

La resurrección de los cuerpos se realizará al fin de los tiempos (fin del reino de Dios en la tierra, *I Cor. 15, 23-28*). Tras una indicación del Altísimo se levantarán todos los hombres de sus sepulcros. Los elegidos se elevarán con sus cuerpos gloriosos hacia Cristo, que aparecerá escoltado de los Ángeles; esto será el triunfo del Mesías que pondrá el reino en manos de Dios.

Las repetidas y claras afirmaciones del Apóstol acerca de la universalidad de la muerte y de la resurrección (A. Romeo, en VD, 14 [1934] 328-36) debe servir de guía para la exégesis de *I Tes. 4, 15* (v. *Tesalonicenses*) y de *I Cor. 15, 51*: «Todos resucitaremos (según la acertada traducción latina: *οὐ κοιμηθήσεσθαί*) y todos seremos transformados». La negación sólo se refiere al verbo, y sería contra la sintaxis el referirla al *πάντες* como si fuese una limitación («no todos resucitaremos»).

En estos pasajes San Pablo habla directamente de la resurrección de los justos; el contexto prueba este enfoque particular (en *I Tes.*, *I Cor* y *Rom.*) que considera el aspecto luminoso de la resurrección en relación con el triunfo de Cristo. Pero enseña claramente la universalidad de la resurrección de los cuerpos, incluso los de los impíos (cf. *Act. 15* y todos los pasajes en que habla del *Juicio universal* [v.] que habrá de seguir inmediatamente a la resurrección).

El *Apocalipsis* (v.) distingue en el c. 20 entre resurrección primera, o tránsito, mediante el bautismo, de la muerte a la vida espiritual, y resurrección de los cuerpos que se realizará al fin: los justos irán al cielo con Cristo, en tanto

que los malos descenderán al fuego eterno con el cuerpo recuperado (*Ap.* 20, 11-21, 4).

[F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, en *VD*, 9 (1929) 307-12, 339-47, 360-64; *Id.*, *Omnis quidem resurreximus*, en *VD*, 14 (1934) 142-48, 250-55, 265-75, 313-20, 328-36, 375-83; J. BONSIEREN, *Teología del Nuevo Testamento*, Tórrino 1952, pp. 123 ss., 290 ss., 324 s.; M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, París, 1931, pp. 189-223; F. SPADAFORA, *Dan. 12.2.3 e la resurrezione*, en *Rivista Biblica*, 1 (1953) 193-215.

**RETRIBUCIÓN.** — A la idea de pecado y de acción moral en relación con la soberana justicia de Dios siempre responde la de una sanción, que o bien queda limitada a la vida terrestre, considerando como premio y castigo los bienes y las desgracias de la existencia (retribución terrena), o bien se extiende al más allá de la muerte. La primera retribución puede referirse a la comunidad (retribución colectiva), o sólo al individuo (retribución individual); pero la retribución de ultratumba es sólo personal.

Los semitas, que tenían una vivísima conciencia de la acción de la Providencia sobre todos los acontecimientos, incluso secundarios, fácilmente acusaban en éstos la manifestación del premio divino o de su castigo. Para ellos la retribución tenía que manifestarse en este mundo como prueba de la justicia divina. Y como, por otra parte, era muy viva entre ellos la mentalidad solidaria, la retribución era ante todo colectiva, aun cuando es indiscutible que se tenía en cuenta la retribución personal. Después de la muerte, les esperaba «la gran tierra» a la que todos descienden y en la que llevan una vida lágarda, achicada, pero real y dura, todos mezclados, buenos y malos, sin distinción alguna, para siempre, inmutablemente.

No había para los hebreos ninguna cosa tan clara como la retribución. Su fe en Dios, es una fe en Dios infinita e infaliblemente justo y remunerador.

La retribución es ante todo terrestre y colectiva. La esencia de la religión de Moisés está en la alianza entre Dios y la nación como tal (v. *Alianza*). La nación se compromete con Dios, con deberes colectivos, a los cuales corresponden sanciones adecuadas (*Ex.* 20, 5 s.; *Lev.* 26; *Dt.* 27-28). Si la nación cumple fielmente los estatutos del pacto (= Decálogo), Dios la protegerá contra los enemigos exteriores, les dará cosechas abundantes, etc.; de otra suerte sucumbirá, y los sobrevivientes irán a la cautividad, etc.

Así la Ley, con el origen y el estatuto de la alianza; los libros históricos que relatan la actuación de la misma durante toda la vida de Israel; los mismos profetas hablan a la nación

anunciando sanciones colectivas, porque es su misión reducir a Israel a los límites de la alianza. En armonía con esta mentalidad solidaria, presentan el futuro reino mesiánico como una edad de oro, con toda clase de prosperidad, fertilidad del campo, etc. (cf. *Os.* 2; *Is.* 7, 15.21 s.; *Ez.* 34, etc.). Aun quitando lo que hay de hiperbólico, queda en pie el hecho de que a la observancia del monoteísmo y de los preceptos morales por parte de Israel, como nación, Dios promete premios que se ajustan a la colectividad como tal.

Al lado de la retribución colectiva hallamos igualmente afirmada la personal para cada uno de los israelitas aquí en la tierra, si bien ésta no tan repetidas veces.

Aparte los relatos del *Génesis*, en la misma Ley la docilidad a las órdenes divinas tendrá su recompensa, incluso para el individuo, en una larga vida, en el bienestar y en la paz, en tanto que al malo le aquejará la miseria y la muerte prematura (cf. *Ex.* 20, 12; 23, 20-23; *Dt.* 4, 25-40). «El que pequeño... será borrado del libro de Yavé» (*Ex.* 32, 33; cf. 12, 15.19; *Lev.* 7, 20 s.; *Núm.* 19, 13, 20, etc.) o «será exterminado de en medio de su pueblo».

Son numerosos los ejemplos de retribución personal en los libros históricos (cf. Löh, p. 18 ss.). La frase: «Que el Señor me haga tan mal y aun peor» (= si no es así que el Señor me mande los más terribles castigos; *Rut* 1, 17; *I Sam.* 3, 17 y muchas otras veces) expresa exactamente el concepto de retribución personal.

La misma ejecución de Semej que David encendió a Salomón (*I Re.* 2, 36-46) tiene su explicación en el concepto que entonces se tenía de la necesidad de una retribución terrestre, palpable, y diría que tanto para el malo como para el bueno. Como base de tal concepto está un vivísimo sentimiento de la justicia absoluta (L. Desnoyers, *Hist.* III, p. 11).

En fin, el principio de la retribución personal está enunciado formalmente en *I Sam.* 26, 23: «Yavé retribuirá a cada uno según su conducta y su fidelidad»; *II Sam.* 3, 39; 16, 8.

Es natural que abunden más esos textos en la literatura didácticosapiencial, pues tal género literario pone en primer plano las relaciones del individuo con el Eterno y, por lo tanto, la retribución personal (cf. especialmente en *Sal.*, *Prov.* *Sab.*).

Hasta aquí es indiscutible el paralelismo que se observa entre Israel y los demás semitas, y en particular los conceptos babilónicos (cf. P. Dhorme, *La rel. ass.-bab.*), lo cual confirma la antigüedad y la exactitud histórica del Anti-

guo Testamento, incluso respecto de la retribución personal.

Si exceptuamos los mitos y las divinidades, todas las ideas y todas las expresiones que encontramos entre los babilonios para indicar la «gran morada» (*Kigallu*; en hebr. *še'ol*), «agregarse a su pueblo», «volver a los padres» (*Gén. 15, 15*; 25, 8.17, etc.; *Núm. 20, 24.26*; 27, 13, etc.; *Dt. 31, 16*, etc.) suponen evidentemente que hay algo que queda y sobrevive al disolverse el cuerpo. Cf. *Gén. 37, 35*: «bajaré al *še'ol* llorando hasta José», dice Jacob, cuando da por seguro que José ha sido devorado por una fiera. *Núm. 16, 30*; se abre la tierra y se traga a los culpables que «descienden vivos al *še'ol*».

Las almas, consideradas como la parte más vital del hombre, como algo que sobrevivía al desmoronamiento del cuerpo, como una especie de reducción del ser humano, pero que conservaba íntegra su propia personalidad (cf. *1 Sam. 28, 8-20*, el difunto Samuel, llamado por Saúl, aparece alterado en su carácter rígido y severo), esas almas descenden todas al *še'ol*, donde no se determinaba su suerte por juicio alguno (M. J. Lagrange, p. 345).

El Antiguo Testamento es muy sobrio respecto de esto, debido principalmente al peligro del politeísmo; cf. la prohibición de ciertos ritos fúnebres (*Lev. 30, 27 s.*; *Dt. 14, 1*) y de la necromancia (*Dt. 18, 1*; *26, 14*). La vida de ultratumba se describe allí muy fugazmente, incluso respecto de la realidad de las condiciones que entonces se daban, como la de estar cerrado el cielo. Así, pues, el *še'ol* era un estado de espera, común a los buenos y a los malos. Así se explica la vida inerte (*Eclo. 9, 5 s.*, 10), semejante al sueño (*Job. 10, 20 s.*; *17, 16*, etc.), en las tinieblas (*Sant. 49, 20*; *88, 7.13*; etc.), que se atribuía a las almas, y su nombre de *rephā'îm* (lánguidos, débiles).

Incluso para los justos, en el Antiguo Testamento la muerte implicaba el fin de toda relación con Dios. «Ya no veré a Yavé», dice Ezequías gimiendo (*Is. 38, 11*; cf. *Sal. 30, 1*; *88, 6.11 s.*). Por eso el justo considera la larga vida como una bendición y un premio de Yavé. Pero, a diferencia de los babilonios y de todos los otros semitas, el israelita tiene por revelación divina una luz especial sobre la retribución que le espera allende la muerte.

Desde un principio, la pena con que fueron sancionados nuestros primeros padres es considerada como una separación de Dios, de que la muerte era el sello y el comienzo propiamente dicho (v. *Muerte*). Esta separación tendrá término para los justos; pero será definitiva

para los pecadores. Así el *še'ol* no es más que un lugar de espera, y en esto difiere el concepto de los babilonios y de los semitas en general.

«En aquel tiempo (= al fin de los años, es decir, al fin del Antiguo Testamento, cuando haya sido entregado el reino a los Santos, o sea en la venida del Mesías), se salvará tu pueblo. Y muchos de los que están durmiendo en la región del polvo se despertarán: los unos para la vida eterna, y los otros para el escarnio, para una eterna ignominia» (*Dan. 12, 2*). Los que están *durmiendo* (cf. *Sal. 44, 24*; *121, 4*) son los que llevan vida «sombria» e inactiva en el *še'ol*, llamado aquí «región del polvo» (o simplemente «polvo», afar, como en *Job. 17, 16*). Ésos «se despertarán» (cf. *Sal. 17, 15*); trátese del fin de la espera en los infiernos. Para los justos la conclusión de esta espera (que era común para ellos y para los malos) será el gozo, la participación de los frutos de la redención, la eterna bienaventuranza; para los malos la eterna condenación, y éstos, por consiguiente, son las verdaderas víctimas de la muerte (cf. *Sab. 2, 23 s.*).

Esto fué lo que se realizó con el *descendimiento* (v.) de Jesús a los infiernos (*I. Pe. 3, 18 s.*). Los justos de la antigua Ley alcanzaron tal bienaventuranza, formalmente prometida a Daniel (*12, 13*), en el día de la resurrección y glorificación de Cristo (*Hebr. 11, 38 s.*). Así, pues, la doctrina habitual del Antiguo Testamento, según la cual los difuntos justos viven en el *še'ol* juntamente con los malos sin ninguna distinción, en una especie de letargo, no es una revelación imperfecta, sino la expresión auténtica de lo que fué realidad hasta la resurrección de Jesús.

Esa misma retribución se expresa en *Sal. 17, 15*: «Yo veré tu rostro, gracias a la justicia; me saciaré, al despertarme, con tu contemplación»; *Sal. 16, 8-11*: «No abandonarás a mi alma en el reino de los muertos»; *Sal. 49*, que establece la diferencia entre la suerte del impío y la del justo: los dos mueren y descienden al *še'ol* (v. 12 s.); pero mientras los malos permanecerán allí «bajo la vara de la muerte» (cf. *Sab. 2, 23 s.*) y «para siempre» (vv. 14 s. 20), del justo se dice: «Si, Dios rescatará a mi alma del poder del infierno, llevándome consigo» (v. 16). Y también en el *Sal. 73*: lo contrario que los malos (v. 18 s.), el justo «estará siempre con Dios», «me guiarás con tu consejo y luego me acogerás en tu gloria» (v. 24).

La misma doctrina se halla en *Is. 26, 29* en oposición con *26, 14*: «Los opresores de Israel han muerto y ya no resucitarán; son sombras

y ya no vivirán»; «Oí Yavé. Que tus muertos revivan. Que resuciten tus cadáveres. Despertarán y se regocijarán los que están reducidos a polvos. Lo mismo que en *Dan.* 12, 2.13.

El libro de la *Sab.* habla sin ambages de la bienaventuranza que espera a los justos y de la «muerte definitiva» (2, 23 s.); suerte final de los pecadores, especialmente en los cc. 3.5. Si *Sab.* habla con tal insistencia y claridad de semejante bienaventuranza es porque el Mesías está ya a las puertas. También *Is.* y *Dan.* hablan de ella refiriéndose al Mesías.

Hay que añadir a todo esto las alusiones de los antiguos libros históricos: *Gén.* 5, 24, muerte del justo Enoc; *II Re.* 2, 3 ss., muerte de *Elias* (v.); con el empleo del v. *lagah* («tomar» con Dios por sujeto), lo mismo que en *Sal.* 49, 16, para expresar la intervención particular del Señor en el fin sereno del justo.

Y, finalmente, el pleno concepto de «vida», siempre para los justos, que hallamos especialmente en el libro de los *Proverbios* (2, 18 s.; 8, 35 s.; 15, 24; 16, 21; Lagrange, p. 347 s.) y en los libros proféticos: *Ez.* 3, 18; 9, 4; 18, 9.13, etc. (cf. Spadafora, *Ezequiel*, pp. 44.83.148 s.).

«Va el hombre cuerpo hacia arriba por el camino de la vida, sosteniendo así el Abismo de debajo» (*Prov.* 15, 24). Es la consabida máxima sobre que la virtud lleva a la vida y el vicio a la muerte, pero expresada con miras a apuntar claramente a un mundo superior, a otra vida (A. Vaccari).

El descenso de Jesús a los infiernos inició la nueva era, incluso para la retribución de ultratumba, que es la única en el Nuevo Testamento, aunque sin excluir cierta relación, durante esta vida, con la enfermedad, desgracias individuales, desastres colectivos (*Mt.* 24; fin de Jerusalén) y violación de las leyes morales: cf. *I Cor.* 11, 30 ss.; y ya N. Señor (cf. *Mt.* 9, 2; *Jn.* 5, 14, etc.); pero estas penas temporales siempre se infligen en orden a la retribución definitiva, la salvación del alma después de la muerte, y su eterna condenación (cf. *Mc.* 13, 37; *Mt.* 24, 43 s.; *Lc.* 12, 39 s., etcétera). Tal retribución se recibe en el juicio particular: «todos tenemos que comparecer ante el tribunal de Cristo para que cada uno reciba el salario correspondiente a lo que haya realizado» (*II Cor.* 5, 10; *Flp.* 1, 23; 3, 13; *II Tim.* 4, 7 s., etc.), según la caridad que se haya practicado durante la vida, en los pensamientos (*Mt.* 7, 1 s.; *Lc.* 6, 37), en las obras (*Lc.* 12, 13 s.; 16, 1 s.; 19 s.; 21.34; *Mt.* 25, 31-36, etc.). El juicio es una recolección, donde se cosechará lo que se haya sembrado

(*Gdt.* 6, 7 s.). De esa retribución participará el cuerpo, después de la resurrección (v.) al fin de los tiempos. [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 343-63; P. HEINRICH, *Teología del Viejo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 282-89, 307-27; J. BONSIEREN, *Teología del Nuevo Testamento* (trad. it.), ibid. 1952, pp. 122-31, 287-305, 324-28; F. SPADAFORA, *Dan.* 12, 2.13 e la risurrezione, en *Rivista Biblica*, 1 (1953) 193-215.

**REYES (Libros de los).** — Fué primitivamente un solo libro que dividió en dos la versión de los LXX, a la que siguieron la Vulgata y todas las otras ediciones, incluso las hebreas desde el año 1517. Los LXX y la Vulgata los llamaron *III y IV Re.* por haber incluido entre ellos a *Sam.* (I y II *Re.*). Pero la Biblia hebrea los llama I y II *Re.*

Cuentan la historia de Israel desde la entronización de Salomón (h. 970 a. de J. C.) en adelante: un espacio de unos cuatro siglos. Reino de Salomón y escisión de las tribus septentrionales. Historia del reino del Norte hasta la destrucción de Samaria (v. *Israel, historia*) y del reino de Judá (v. *Judá, historia*) hasta la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.). Apéndice sobre la liberación de Joaquín (565 a. de J. C.), por obra de Evil Merodac, rey de Babilonia. El autor sigue un esquema invariante, tratando sincrónicamente los acontecimientos de un reino con los del otro; luego enjuicia el gobierno del rey bajo el aspecto religioso; y finalmente, después de haber remitido a las fuentes para quien quiera más noticias, describe la muerte, la sepultura del rey y, cuando el caso lo requiere, la transmisión del poder y la toma de posesión del reino por parte de su hijo.

Dentro de este esquema general se insertan algunos otros detalles.

1. Los últimos días de David (*I Re.* 1-2, 11).
2. La extensa historia de Salomón, entre la introducción (*I Re.* 2, 12) y la conclusión (*I Re.* 11, 41-43), su sabiduría, la magnificencia de los edificios por él construidos, especialmente el Templo, sus ingentes riquezas, su desdichado fin y la idolatría que fué la causa.
3. La historia de Ajab (*I Re.* 16, 30; *II Re.* 1), entremezclada con los casos particulares de la vida de *Elias* (v.).
4. Las gestas de Eliseo (v.) (*II Re.* 2; 4; 5; 6; 8); su participación en la guerra con los moabitas (3) y con los arameos (6, 8-7, 20); la usurpación del trono de Damasco por Jazael (8, 7-16) y la promesa de ayuda a Joas, rey de Israel (13, 14-21).
5. Entre los fastos de Eliseo están incluidas

las historias de Jehú (II Re. 9-10) y de Atalia en el reino de Judá (11).

6. En la historia de Ezequías (II Re. 18-20) van incluidos algunos hechos que atañen a Isaías (Is. 36-39).

7. En el esquema del reinado de Josías se halla la narración del hallazgo del libro de la Ley y de la reforma religiosa (II Re. 22-23).

8. El fragmento II Re. 24, 18-25 sirve de conclusión también en el libro de Jeremías (Jer. 52).

De todo lo dicho se deduce claramente que la composición del libro tuvo que realizarse en varias etapas. La forma primitiva debía estar constituida por los esquemas de las historias de los reyes que el autor había tomado del «Libro de los anales de Salomón» (I Re. 11, 41), y del de los reyes de Israel (I Re. 14, 19, etc.). Estos documentos eran públicos, accesibles a todos, a diferencia de los que se conservaban en el archivo del rey.

Y como a los reyes se les juzga según su comportamiento respecto a las «alturas sagradas» (por ejemplo I Re. 15, 14; 22, 44), parece ser que el autor compuso el libro después de que Josías verificó su reforma (621), y probablemente después de la muerte del rey. Según esta hipótesis el II Re. 23, 25, a excepción de las últimas palabras, constituiría la conclusión de la obra.

Los datos siguientes muestran que la obra fué compuesta antes de la cautividad. El Templo existe todavía y el Arca está visible (I Re. 8, 8); Edom está desligado del gobierno de Judá «hasta el día de hoy» (II Re. 8, 20 ss.), lo cual supone que Judá era todavía independiente; la descripción de la reforma de Josías está hecha con mucho fervor, lo cual no tendría explicación si el reino estuviera ya destruido.

Esta hipótesis acerca del tiempo de la primera redacción del libro está confirmada por el hecho de que las vicisitudes de los profetas (Elías, Eliseo, Isaías) aparecen como insertas por otro redactor, ya que la reforma esquemática primitiva no admría semejantes digresiones. Parece que el segundo redactor compuso su obra antes del reinado de Joaquín (609-598), puesto que no se hace alusión alguna al profeta Jeremías. La última mano que recibió el libro fué después del 562 (durante la cautividad: II Re. 25, 22-30). Una vez que la cautividad había demostrado la infidelidad de Judá, el último redactor podía probar claramente la intervención de la justicia divina.

No se propuso el autor escribir una historia completa. Así se explica que no haga referen-

cias a episodios de gran importancia política, como, por ejemplo, la batalla que se dió junto a Cárcear; los famosos reyes de Israel Omri y Jeroboam y el rey de Judá Ozías son mencionados de corrida. Lo que se propuso fué hacer resaltar el aspecto religioso en todo el curso de la historia, y por eso se detiene en la descripción del Templo, de su construcción y dedicación, de los latrocinos y saqueos de que fué objeto (cf. la expedición de Sesac [= el egipcio Shoshenk] contra Jerusalén durante el reinado de Roboam: I Re. 14, 25-26), de las modificaciones que introdujo Ajab (II Re. 16, 10-18), de la profanación por parte de Manasés (II Re. 21, 2-9), y de la restauración de que fué autor Josías (II Re. 22-23). Además, es considerado el Templo como único lugar en que se podía venerar legítimamente a Dios, conforme a lo que estaba prescrito en Dt. 12, 1-28. El autor intenta probar que llena de bienes a los pueblos que guardan sus leyes y castiga a los profanadores y desobedientes. Juzga a los reyes en proporción con su conducta religiosa, y sólo alaba a dos descendientes de David (Ezequías y Josías), mientras que de los otros (Asa, Josafat, Joás, Amasías, Ozías, Jotam) dice que se portaron bien, pero que no destruyeron las «alturas sagradas». Por el contrario, se condena a los reyes de Israel, a causa de los pecados de Jeroboam. «El valor histórico de este libro de los Reyes es indiscutible; está garantizado por la divina inspiración y confirmado por los documentos paralelos de la historia profana, muy especialmente de la asirio-babilónica, que se presentan aquí en mayor abundancia que para ningún otro libro del Antiguo Testamento» (A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 316 s.). [B. N. W.]

BIBL. — A. MÉDEBIEILLE, *Les livres des Rois (La Sainte Bible)*, cd. Piot, 3), Paris 1949, pp. 564-800; R. DE VAUX, *Les livres des Rois (Bible de Jérusalem)*, Paris 1949; S. GAROFALO, *Il libro del Re (La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1951.

RIQUEZAS. — v. Pobreza y riqueza.

ROMANOS (Epístola a los). — Es la más didáctica de las epístolas de San Pablo, entre las cuales ocupa indiscutiblemente el primer puesto. La caracterizan la profundidad y la sublimidad de la doctrina, y la belleza de estilo.

Es la síntesis más completa de la esencia del cristianismo, en sí mismo y en sus relaciones con la antigua alianza, y hasta con el plan salvador de Dios desde el comienzo de la humanidad.

En la epístola a los *Gálatas* (v.) ya se habían tratado estas relaciones con el Antiguo Testa-

mento en fuerte polémica contra los judaizantes, unas veces con alusiones y otras por medio de argumentos adecuadamente desarrollados, pero siempre en una forma agitada.

En cambio en *Rom.* la exposición se ha vuelto vivísima por la forma literaria, que es de una diatriba cínico-estoaica en la que el autor interpela a un contrincante ideal, cual si estuviese presente, con el que entabla una especie de diálogo poniendo en boca suya las objeciones, a las que siguen agudas respuestas. Pero es únicamente didáctica, expositiva, y es la epístola que más se parece a un tratado teológico.

Escribióla San Pablo durante el invierno del 57-58, en los tres meses que pasó en Corinto, hacia el final de su tercer viaje apostólico, antes de echarse a la vela para Siria con las colectas destinadas a los pobres de la comunidad de Jerusalén (*Act. 20, 2 s.; Rom. 15, 25 s.*).

Ya en los primeros momentos de su estancia en Éfeso (h. el 53) tenía el Apóstol la intención y el deseo de ir a la capital del Imperio (*Act. 19, 21*), para seguir después el viaje hasta España (*Rom. 15, 23 s.*). Ahora, por fin, ha llegado el tiempo de realizar ese intento en vano procurado hasta entonces (*Rom. 1, 11 ss.*), y quiere preparar su entrevista con la comunidad cristiana de Roma, a la que, por razón de la importancia que el Apóstol le atribuye, expone la posición que corresponde a la nueva religión frente a la israelita y en orden a la humanidad entera.

Estando compuesta en su mayor parte para la comunidad de Roma de gentiles convertidos, y dado el ambiente cultural variado y abierto del centro del imperio, era ésta la que mejor dispuesta se hallaba para una precisión teológica de tal importancia.

Ya en el exordio, envuelta entre los acostumbrados y fervorosos saludos, la propia presentación y el motivo del escrito, hallamos concisamente expuesta una cristología perfecta en una síntesis de todo lo que va a desarrollar en la epístola.

Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, redentor, muerto y resucitado, es el objeto del evangelio (es decir, de la nueva doctrina), o sea el cristianismo; de ese evangelio que es la realización de cuanto Dios había predicho y preparado en el Antiguo Testamento, o en otros términos, realización del plan salvador formulado por Dios, en beneficio de todos los hombres, a quienes bastará acatar tal doctrina, «la fe», es decir, la completa adhesión de cada uno a los preceptos de Jesús, a su palabra (1, 1-15). El tema de la epístola está formalmente pro-

puesto en 1, 16-17: «Jesús ejecuta los designios de la divina misericordia sobre la humanidad». En el evangelio se manifiesta la *justicia de Dios*, o sea ese divino atributo con tanta frecuencia alabado en el Antiguo Testamento, por el que se significa ante todo la misericordiosa voluntad de Dios en mantenerse fiel en cumplir sus promesas de salvación. De ahí que sea frecuente la oposición de los dos términos «justicia» y «salvación» (cf. *Is. 46, 13; 51, 6*, etcétera); y en segundo lugar, la actividad de Dios en cuanto juez que castiga las infracciones de la alianza.

Como si dijéramos que el evangelio, o sea la nueva alianza, realiza la antigua y, por tanto, es una prueba de la fidelidad de Dios a las promesas formuladas en aquélla, a las cuales se había comprometido, ligándose como parte contrayente: y todo eso, a pesar de las violaciones por parte de Israel, el contrayente humano.

Recuérdase todo lo que se ha precisado en la voz Alianza.

El desarrollo del tema sigue hasta el c. 11, razón por la cual se llama a estos capítulos «la parte dogmática». En los cc. 12-16 se sacan las conclusiones prácticas, siempre encaminadas a las necesidades reales de los fieles a quienes va dirigida la epístola.

El Dios de la revelación, queriendo manifestar al mundo su bondad, se ha servido de Cristo para sacar bien del mal. Y efectivamente, Cristo crucificado, única salvación del mundo pecador, es la expresión más elocuente que cabe imaginar del amor que Dios nos tiene.

Con razón se ha advertido que la antítesis es el alma de la dialéctica paulina. Para hacer resaltar toda la fuerza de este tema positivo, San Pablo lo pondrá en oposición con el tema negativo de la miseria del hombre sin Jesús: la de todo hombre: del gentil y también del hebreo. No se trata aquí de argumentos metafísicos, sino de una ojeada sobre la historia, sobre la realidad humana.

1, 18-3, 20. Todos los hombres están en pecado; todos necesitan la salvación. En otros términos: el designio salvador de Dios, que no puede fallar ni ser falaz, no puede considerarse como encaminado a ser realizado entre los gentiles en cuanto tales — escribe San Pablo —, como tampoco dentro del recinto del pueblo de Israel, por más que éste haya sido tan privilegiado.

Los paganos están alejados del camino de la salvación al encontrarse sumergidos en gravísimos pecados, incluso de los que son contra la naturaleza, por haber sido abandonados por

Dios a sus propias pasiones, como castigo por su culpable e insensata idolatría, ya que por el conocimiento de las criaturas podían y debían haberse remontado hasta el Creador. Ser Supremo y, en cambio, se envilecieron atribuyendo la divinidad a simples criaturas, ahogando la voz de la creación y de la propia conciencia (o sea la ley natural escrita en nuestros corazones; 1, 18-32).

Y en cuanto a los judíos, que soliviantándose forman juicios inexorables contra los gentiles, son más culpables que ellos, pues a pesar de los múltiples privilegios de que Dios los ha hecho objeto, también ellos se han alejado del camino de la salvación (c. 2). Nadie se libra del juicio de Dios, en el que a cada uno se le trata según su propia conducta: al gentil conforme a la norma de la conciencia; al judío conforme a la norma de la Ley positiva que Dios ha dado a Israel. Por eso la posesión de la Ley de Moisés es un privilegio que, lejos de librar a los judíos del juicio, hace que para ellos sea mayor la responsabilidad y, por tanto, la pena. Más que tener la Ley, lo que importa es cumplirla. La realidad de la situación de los judíos (situación histórica que se nos pone de manifiesto en los Evangelios), es que al pretender ellos ser guía de los demás hombres, más bien los alejan de la verdad con su frenética intolerancia y su rebelión a la luz.

La circuncisión no tiene otro valor que el de ser una señal de entera sumisión a la voluntad de Dios, a sus preceptos. Por tanto, el gentil que observe el dictamen de la ley natural condena al judío violador de tales preceptos, con lo que se ha hecho peor que un pagano.

Tal culpabilidad de los judíos, no obstante los privilegios recibidos, está confirmada por la Sagrada Escritura (3, 1-20).

Dios ofrece la salvación a todos los hombres, mediante la adhesión integral a Cristo (3, 21-31). En Jesús se revela de un modo definitivo la justicia de Dios, es decir, esa su actividad principalmente misericordiosa: Jesús realiza el plan salvador divino, cumple las promesas contenidas en la alianza establecida con Abraham.

La única condición es la plena adhesión a Jesús; y por tanto, quedan excluidas las prescripciones de la alianza del Sinai, alianza transitoria destinada a regular la vida del pueblo elegido enfocándola hacia el Mesías futuro (v. *Gálatas*). Esa condición es suficiente y necesaria para que todo hombre, cualquiera que sea la raza a que pertenezca, pueda apropiarse los beneficios reales de la redención y partici-

par de este *don* que tan bondadosamente nos da Dios. La salvación se comunica mediante tal adhesión, según el mandato del mismo Jesús. Por consiguiente, toda pretensión judía de convertir la salvación en un monopolio de raza, o de condicionarla a la observancia de las prescripciones legales, se condena por sí misma y, por otra parte, da pruebas de que los judíos se alejaron sobremanera del plan salvador del Señor.

A pesar de todo, el tal plan había sido ya anunciado por Dios desde un principio (c. 4). La alianza (v.) con Abraham se debe a una iniciativa enteramente gratuita y misericordiosa de Dios, que atribuye a mérito de su elegido el acto de la plena adhesión a la divina promesa; y la circuncisión sólo viene después como expresión del pacto establecido. Por lo mismo era evidente que la salvación era independiente de las obras legales, comenzando por la propia circuncisión; que la salvación y justificación era un don enteramente gratuito de Dios, destinado a todos los hombres. Trátase de una bendición que de Abraham se extenderá a todos los pueblos de la tierra.

La Ley dada en el Sinai era una *adaptación parcial y temporal* de la antigua alianza a una nueva condición históricosocial, cual era la formación de la nación israelita. La Ley, que prescinde de la fe, multiplica las transgresiones con la multiplicación de los preceptos: hace que sea más pesado el clima espiritual. La Ley no podía sustituir al régimen de la adhesión interna (= fe) o al régimen de la gracia, lo mismo que una adaptación secundaria y temporal no reemplaza a la norma perfecta y eterna.

Cristo realiza perfectamente la alianza de Dios con Abraham, es decir, el plan salvador al que iba dirigida toda la historia y toda la revelación; y con su realización anula aquella adaptación temporal, aquellas leyes que cercaban a Israel para impedir que se contagiasen del pecado de idolatría al ponerse en contacto con las otras gentes.

5, 1-11. Gracias al Redentor, la humanidad está ahora en paz con Dios: es objeto de su beneplácito, según cantaron los ángeles cuando nació Jesús (*Lc. 2, 14*), y ya no es objeto de ira (*Ef. 2, 3*). El disfrute de este don proviene al cristiano de la posesión de las virtudes teologales: la fe; la esperanza, que comunica un gozo seguro que va fortaleciéndose con la paciencia y con la fidelidad que vence todas las tribulaciones; la caridad. Y entonces, el amor que está en Dios se derrama en el corazón del cristiano por la virtud del Espíritu

Santo que habita en nosotros. Pues si Dios nos amó ya cuando éramos pecadores y nos envió su Hijo, estemos seguros de que ahora, habiendo sido reconciliados con él por nuestro Mediador Cristo Jesús, nos dará todos los bienes y la vida eterna.

En realidad (5, 12-21), la Redención ha restaurado en la humanidad el estado de hijos de Dios, librándola de la esclavitud del pecado, aboliendo el reino de la muerte (v.). El pecado y la muerte son universales por la desobediencia de Adán; la gracia y la vida son también universales, o sea se ofrecen a todos y para todos son posibles, con tal que nosotros queramos, por la obediencia redentora de Cristo. El pecado y la muerte provenían de la solidaridad natural de todos los hombres con su primer padre; la gracia y la vida son efecto de nuestra voluntaria solidaridad con la nueva cabeza de la humanidad renovada. Pero la eficacia de la redención es infinitamente superior al primer pecado (v. *Pecado original*). «Si por el pecado de uno solo reinó la muerte en todos, mucho más reinarán en la vida por solo Jesucristo los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la salvación.» «Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia.»

C. 6. La vida cristiana tiene, pues, su principio y su único sostén en la unión íntima con Jesús (cf. Jn. 15, 1-11: «Yo soy la vid, y vosotros los sarmentos»). La inserción en Cristo se realiza en el bautismo, semejanza de la muerte y de la resurrección de Jesús, que es, por lo tanto, causa eficiente y ejemplar de nuestra salvación. Así como Cristo murió y resucitó, así todo hombre que quiera recibir la vida ha de morir y resucitar; morir al pecado, a la mentalidad del pasado; resucitar a una nueva vida sobrenatural que Jesús nos ha traído (fe, esperanza, caridad). La inmersión en el agua representa misticamente esta muerte, y la salida del agua, después de realizado el acto bautismal, representa el comienzo de esta nueva vida que el sacramento ya recibido le ha comunicado. Debe, pues, hacer el cristiano que sea perenne esta pascua, este tránsito de la muerte a la vida, a semejanza de la gloria del Resucitado, que es una y perenne. Habiendo sido injertado en Cristo, forman con él un solo cuerpo, y deben, por consiguiente, ser miembros santos; el pecado no debe reinar jamás sobre ellos.

C. 7. La Redención, no sólo nos ha librado del pecado, sino también de la Ley, la cual, como tal, es una lista de prohibiciones y de condenaciones condicionadas; eso es y no otra

cosa todo agente externo que ejerce una presión. Cualquiera que sea la prohibición, por burua y santa que sea, provoca en la voluntad un sentimiento de reacción, acompañado de la curiosidad de tener experiencia del mal. Un ejemplo de ello tenemos en la desobediencia del primer hombre, que era inocente y perfecto; y habiendo recibido la orden de Dios, cayó miserablemente. El mal, siniestro poder personificado, toma ocasión del precepto divino y mata la vida, la amistad con Dios. Esta mala disposición permanece en el hombre aun después del bautismo; la concupiscencia es connatural con nuestro ser mortal, y a menudo se experimenta la lucha entre ella y el santo dictámen de la razón, entre el instinto del mal y los dictámenes de la conciencia. Pero ahora ya se ha ofrecido la victoria a la humanidad, mediante Jesús redentor que ha inaugurado el régimen de la gracia, y en él todo lo podemos.

C. 8. Él nos ha librado del viejo sistema de la Ley y nos ha comunicado esa fuerza íntima que no podía dar la Ley.

Pero la Redención no limita sus efectos aplicándolos a sólo el alma, sino que obra incluso la transformación del mismo cuerpo, restituyendo a la humanidad decaída la gloria primitiva, aquél estado a que Dios la había elevado y del cual cayó con el pecado. Restitución integral y, verdaderamente, una «nueva creación».

Esta glorificación de nuestro cuerpo se efectuará al fin con la resurrección universal, pero es segurísima. Los cristianos tienen esa certeza por la presencia del Espíritu Santo en cada uno de ellos, por su calidad de hijos y herederos de Dios y de coherederos de Cristo, con quien sufren para ser glorificados con él. Es también una prueba de la gloria futura la unánime aspiración de las criaturas, que por voluntad de Dios fueron sometidas al hombre que debía representarlas ante Dios recogiendo y formulando sus voces inarticuladas de alabanza al Eterno; y después de la rebelión ellas gemen a causa de esta situación anormal, pues su representante está en oposición con la disposición divina, y suspiran por que llegue el momento de ver adecuadamente restablecido el orden primitivo, la maravillosa armonía del universo, con la glorificación de todo el hombre.

Pero sobre todo está seguro el hombre de la futura glorificación de su cuerpo en virtud de la grandeza y de la inmutabilidad del plan de Dios, que quiere que Jesús Resucitado esté escoltado de una inmensa fila de fieles con cuerpo glorioso como el suyo. Con tal fin, para cada uno de los cristianos está dispuesta

desde toda la eternidad una cadena de gracias que se extiende desde el llamamiento (mediante el bautismo) hasta la justificación y la glorificación. Y, finalmente, está la prueba de la inmutable caridad de Dios, que se nos manifestó en la muerte redentora de Cristo, y de la cual nadie es capaz de separarnos, con que nosotros no queramos.

Cc. 9-11. San Pablo ha agotado el tema: la nueva economía es el cumplimiento de la antigua Alianza. Pero se da un hecho que parece estar en oposición con tal conclusión: los judíos, el Israel de las promesas, el contrayente del pacto, permanece, como grupo, fuera de la salvación. ¿Cómo, pues, realiza la redención el plan divino de salvación, si queda excluido de ella el mismo Israel al que iban dirigidas las promesas? (9, 1-5).

El plan divino (9, 6-29) no ha sido modificado. En realidad, el Israel destinado a ser el beneficiario de las promesas, el «germen», no es toda la descendencia carnal de Abraham-Jacob. La salvación no podía ser un privilegio consistente en un simple factor racial: muchas veces vuelve Jesús sobre este punto en sus enseñanzas (cf. *Jn.* 3, 3; v. *Sermón de la Montaña*; las parábolas del lago, etc.), y también el Precursor (cf. *Mt.* 3, 9). Es un don gratuito que haremos sea nuestro si correspondemos. Baste recordar que entre los hijos de Abraham sólo Isaac es heredero de los dones divinos, por una libre elección del Eterno. La única causa de ello es la benevolencia divina. Otra prueba más decisiva aún es el ejemplo de Esaú y Jacob, que, para más, eran gemelos. Consideréseles, no como individuos, sino como cabezas y representantes de dos pueblos: Edom e Israel; y se echará de ver que sólo en virtud de la libre elección divina pasa Jacob-Israel a ser heredero de las promesas.

Trátase de «pueblos», uno de los cuales es elegido para una misión, con preferencia sobre el otro (cf. *Mal.* 1, 2 s.) — y siempre para demostrar que el factor racial no entra como determinante en la acción de Dios — sin alusión alguna a la salvación eterna. Es un deploable abuso el introducir aquí la cuestión de tal problema, y peor aún aplicar las palabras a la suerte eterna del individuo. La vocación al cristianismo depende, pues, de la libre elección divina, y ya en sus orígenes era universal el plan divino en cuanto al destino, sobre lo cual cita San Pablo en ese sentido las dos profecías de *Os.* 2, 23 s.; 10, 22 s., que predicen la conversión de los gentiles. Dios extendía su misericordia, su espléndido don a todas las gentes que obedeciendo a la palabra de

Cristo se convertían en «descendencias» del siel Abraham, injertados en el olivo secular, mientras que el Israel, según la carne, se excluía del plan divino con su rebelión.

Por consiguiente, los judíos se encuentran fuera por su propia culpa (9, 30-11), pues han desconocido la naturaleza del plan divino y la conducta de Dios, fundando sus pretensiones en un factor racial, en las observancias legales, las cuales sólo respondían al carácter temporal y preparatorio del pacto del Sinai, y no podían justificar. Pero ellos se imaginaban que bastaba ser judíos de raza y observar tales prescripciones para tener pleno derecho a la salvación.

Ante la alternativa que puso Jesús entre el concepto espiritual del reino de Dios con una justicia interna, y el concepto temporal racial y una justicia según la Ley, los judíos se quedaron tenazmente con la segunda en contra de Jesús (10, 5-13), y rehusaron creer al Evangelio (10, 14-21).

Dios ha cumplido con la antigua Alianza, no obstante las continuas infidelidades de Israel, las que sólo sirvieron para poner más en evidencia su infinita longanitud y misericordia. Ahora la resistencia, la oposición de los judíos a la obra redentora favorece la conversión de los gentiles, y, por tanto, también esa oposición, aun conservando toda su culpable maldad, entra en los designios divinos. Pero tal oposición es temporal: también Israel, en cuanto conjunto étnico, se convertirá y entrará en el único aprisco, fuera del cual no hay salvación (c. 11). Así, la historia del mundo, que ha sido traspasada de un extremo al otro por el pecado del hombre que se aleja de su Dios, será igualmente traspasada de un extremo al otro por la acción de la misericordia divina, que va a buscar hasta el fondo de la desdicha moral a los individuos y colectividades para llevarlos de nuevo a él por el camino de la vida y de la felicidad.

*La segunda parte:* el divino plan salvador y la vida de los cristianos en comunidad (12-15, 13). Principios generales sobre las relaciones de los fieles entre sí; en cuatro miembros del cuerpo místico, cada uno según la función que en él tiene asignada; y en particular mediante la práctica de la caridad fraterna, que es el precepto de los preceptos, el precepto del Señor (12, 1-16).

Relaciones de los cristianos con el mundo pagano; también aquí la primera virtud es la caridad para con todos y en todo tiempo (12, 16-21; 13, 8-14); obediencia al poder civil (13, 1-7; cf. el mandato de Jesús, *Mt.* 22, 21).

En el epílogo habla Pablo de los motivos que le han inducido a escribir, y de sus proyectos para el futuro; se encomienda a las oraciones de los fieles, a quienes saluda, y formula las últimas recomendaciones. Cierra la epístola elevando a Dios un himno de acción de gracias por el plan salvador que tiene formulado desde los comienzos de la humanidad, que fué preanunciado en el Antiguo Testamento, y ha sido revelado y realizado por Nuestro divino Redentor, Cristo Jesús (15, 12-16, 27).

[F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, París 1931; L. CERFAUX, *Une lecture de l'Epître aux R.*, ibid., 1947; Id., *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, ibid., 1951, cf. especialmente pp. 153-273; v. *vόμος δικαιοσύνης διαθήκης*, en ThWNT; S. LYONNET, *De iustitia Del in epistula ad Romanos*, en *VD*, 25 (1947) y, aparte, Roma 1947; A. FEUILLET, *Le plan salvífique de Dieu d'après l'Epître aux Romains*, en *RB*, 57 (1950) 336-87, 489-529; V. JACONO, *Le Ep. di s. Paolo*, Turino 1951, pp. 75, 251. \* P. C.: *El neo-paganismo antierístico según la Epístola a los Romanos*, ESTB (1932), pp. 218-239, 291-316; J. MARÍA BOVER, *La justificación en Rom. 5, 16-19*, ESEI, 1945; S. DEL PÁRAMO, *Rationale obsequium vestrum en Rom. 12, 1*, en *ST*, 1944.

**RUBÉN.** — Primogénito de Jacob y de Lia, primer padre de la tribu de su nombre. El hebr. *Re'abhēn* se interpreta —con etimología popular— como equivalente a «(El Señor) ha visto mi aflicción» (*Gén.* 29, 32). Mencióname a Rubén en el episodio de las mandrágoras (*Ibid.* 30, 14). Posteriormente fué privado del derecho de primogenitura (*Ibid.* 49, 3 s.; I *Par.* 5, 1), por haber tenido la osadía de cometer un incesto (*Gén.* 35, 22) con Bala, esclava de Raquel, la cual había dado a Jacob algunos hijos. En la historia de José aparece aún como primogénito. Aunque compartía con sus hermanos la aversión al perseguido, hace cuanto puede por impedir el fratricidio (*Ibid.* 37, 1 s.). Intentaba incluso impedir la venta que se realizó sin él saberlo y contra la cual expresó repetidas protestas (*Ibid.* 37, 29; 42, 22). José le devolvió la cortesía reteniendo como rehén a Simeón (*Ibid.* 42, 24), mientras que a él le señaló el primer puesto en la mesa (*Ibid.* 43, 33). Bajó con sus cuatro hijos a Egipto (*Ibid.* 46, 9), donde murió (I *Par.* 5, 3-10).

La tribu de Rubén tuvo una parte muy secundaria en la historia hebrea. Se hace mención expresa del reducido número de sus hijos (*Dt.* 33, 6), y al mismo tiempo se afirma que se dedicaba al pastoreo (*Núm.* 32, 1; I *Par.* 5, 9). A los rubenitas y a la tribu de Gad se les concede, a petición de ellos mismos, la Transjordania como más a propósito para el

pasto, pero con la obligación de cooperar con los otros en la conquista de Palestina (*Ibid.* 32, 1-38; *Dt.* 3, 12; 4, 43). Los límites de la tribu no están precisados con exactitud. Se desprende de varias referencias (*Núm.* 32, 37 s.; *Jos.* 13; 15-23) que se extendía por el norte desde el Arnón hasta Hesebón, o sea que, de un modo general, ocupaba la mitad de la costa septentrional del mar Muerto y se extendía hacia el oriente hasta el desierto siroarábigo. Por el norte limitaba con la tribu de Gad, y por el sur con los moabitas.

Antes de emprender la conquista de la Cisjordania, Josué reclama de los rubenitas el cumplimiento de su compromiso (*Jos.* 1, 12-15); y respondieron (*Jos.* 15, 6; 22, 9 s.). Su aislamiento les indujo a erigir —de acuerdo con los gaditas y la media tribu de Manasés— una stela en honor de Yavé, cuyo significado explicaron satisfactoriamente, y era el de expresar su pertenencia al resto de Israel, permaneciendo todos ligados a la alianza del Siñai (*Ibid.* 22, 10 s.). En el cántico de Débora se ridiculiza la indiferencia y el abandono de la tribu que se siente pagada de sus pastos (*Jue.* 5, 15 s.). Más adelante se menciona una lucha de ella contra los agarenos (I *Par.* 5, 19). No tardaron los rubenitas en fusionarse con los gaditas y en desaparecer, prácticamente, como grupo étnico independiente, y los sobrevivientes hubieron de resignarse a llevar una vida errante de beduinos. Ya en el tiempo de Saúl y de David (I *Sam.* 13, 7; II *Sam.* 24, 5) ha dejado de figurar el distrito de los rubenitas en Transjordania. En la misma stela de Mesa sólo se habla de Gad ocupando el territorio que está al norte del Arnón.

Los pocos recuerdos personales que de todo el grupo conservó la tradición hebrea son los que se refieren al progenitor y a Datán y Abirón, promotores de la rebelión contra Moisés y Arón, juntamente con el levita Coré (*Núm.* 16, 1 ss.).

[A. P. J.]

BIBL. — A. CLAMER, *Nombres (La Ste. Bible, ed. Piotr, 2)*, París 1940, p. 443 ss.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 206-210.

**RUT.** — El libro es la historia de una familia del tiempo de los jueces. Según su contenido, Elimelec emigra en tiempos de una carestía con su mujer Noemí y sus dos hijos al país de Moab. Los hijos se casan con dos jóvenes del país. Al morir los tres hombres cesa la carestía, y Noemí regresa a Judea, acompañada de Rut. En Belén esta última es conocida de Boz, un rico parente de su suegro, el cual la toma por esposa, a título de parente,

y de esta unión nació Obed, abuelo de David. Así que la virtuosa Rut resultó ser bisabuela del gran rey. Precisamente el fin del libro es la genealogía de la dinastía davidica. Como el relato nos traslada al período de los Jueces, tanto la versión griega como la Vulgata colocan al libro de Rut a continuación del de los Jueces. En cambio, el canon hebreo lo pone entre los hagiógrafos. La prueba de ello está en la lengua, próxima al hebreo clásico de la mejor época. Las particularidades morfológicas que descubre Joüon (p. 12) son verdaderos arcaísmos, indicio de una época remota. El tono sereno de la narración y el aire de gozo esparsido por todo este idilio son difficilmente conciliables con épocas posteriores, particularmente con las circunstancias penosas por las que atravesó la cautividad, hasta el triunfo de los esfuerzos de Esdras y Nehemías. Y por lo que atañe a los pocos arameísmos que se encuentran en nuestro libro, baste recordar que la lengua aramea era co-

riente entre los judíos en el s. vi a. de J. C. (cf. *Is.* 36, 11 = *II Re.* 18, 26), y que, en general, su influencia se había difundido antes de la cautividad, según se desprende de las inscripciones de Zaquir y Zindjirli y de los documentos asirios.

El libro contiene valiosas noticias arqueológicas: la siega, el rito del matrimonio por razón del levirato, el rito de cesión de una propiedad.

El hecho de que la moabita Rut figure en la genealogía de Cristo al lado de otras tres mujeres extranjeras sirve para ilustrar la universalidad de la salvación, o sea la venida de Cristo para salvar a todos los hombres, hebreos y gentiles. [E. Z.]

BIBL. — HÖPPL-MILLER-METZINGER, *Introductio specialis in Vet. Testamentum*, 5.ª ed., Roma 1946, pp. 146 ss.; A. VINCENT, *Juges-Ruth*, París 1952, P. JOÜON, *Ruth*, Roma 1953. \* J. PIÑEZ DE URBEL, *Leyendo la Biblia. Rut*, Consig. 1954.

RYLAND. — v. *Papiros*.

# S

**SABA (Sabeos).** — Región árabe del Yemen, mencionada en la Biblia, que clasifica a su pueblo representado por el epónimo *Seba* o *Sheba* entre los descendientes de Cam pasando por Cus (*Gén.* 10, 7), o también entre los descendientes de Sem pasando por Joctán (*Gén.* 77, 2; 25, 3). Hasta hace poco tiempo no había sido posible la reconstrucción histórica del reino de Saba, y se ha conseguido por haberse llegado a descifrar unas inscripciones sábeas, trabajo iniciado hace cerca de un siglo por Gesenius y E. Rödiger. Pero sus orígenes siguen aún envueltos en el misterio. Aparte las ya mencionadas alusiones bíblicas, los documentos ciertos más antiguos son inscripciones asirias del s. VIII y las fuentes bíblicas del libro de los Reyes y de los Profetas. Tales fuentes presentan a los sábeos como un pueblo muy rico, dedicado principalmente al comercio de oro, perfumes y piedras preciosas (*I Re.* 10, 1; *Is.* 60, 6; *Ez.* 27, 22, etc.). Con estos datos coinciden perfectamente las inscripciones sábeas.

Las ciudades Siraāh, Mārib, Marjamah y Zagār fueron sucesivamente centros de la civilización y de la cultura sábea, que en sus orígenes debió de coexistir, al menos durante algún tiempo, con la civilización minea. Las principales vicisitudes de su historia se refieren a luchas contra los asirios, a la invasión romana por obra de Elio Galo (23 a. de J. C.), y en los siglos después de J. C. a su antagonismo con Abisinia, la cual, después de haber sufrido invasiones, acabará para siempre con el reino sábeo en el s. VI después de J. C. con la invasión del Yemen.

La religión lleva los caracteres propios de las religiones arábigas meridionales. La divinidad principal fué Athtar, el tipo masculino de la Astarté semita. También anduvo muy divulgado el culto de la divinidad lunar llamada Almaqah, a la que estaba consagrado un templo en Mārib. Tenía asimismo su culto el sol con el nombre de *Dhat-Hmjan* o también *Dath-*

*Ba'dān*, del cual se ha descubierto incluso un templo. Hasta Etiopía y en otras regiones de colonización sábea se han hallado huellas de su religión. [G. D.]

BIBL. — C. A. MALINO, *al-Yemen*, en *Enc. Ital.*, XXXV, pp. 836-841.

**SÁBANA.** — v. *Resurrección de Jesús*.

**SÁBADO.** — Del heb. *sabbath*, para indicar el último día de la semana, dedicado al Señor con ritos especiales.

Aunque no sin oposición de los judaizantes (*Col.* 2, 16), ese carácter del sábado pasó en el cristianismo al domingo, que también fué considerado como último día de la semana. No hay paralelo alguno en los textos babilónicos: en un texto del segundo milenio, el séptimo día es considerado como consagrado al planeta Saturno (= *Sakkāth*); pero de otras fuentes se desprende que se trata de un día nefasto (*āmā limmā*), durante el cual se ofrecían sacrificios expiatorios a los dioses.

La institución del sábado como día de descanso y día sagrado es exclusiva de la religión hebrea; así que tal institución era *signo*, es decir, indicio y manifestación de las relaciones particulares entre Dios y su pueblo, del cual era característica exclusiva (*Ez.* 20, 20); F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951; p. 162 s.).

Con el fin de inculcar la observancia de tal institución antigua, Moisés dispuso artísticamente la creación distribuyéndola en seis días (*Gén.* 2, 3; *Ex.* 20, 11; 31, 17).

La ley del sábado está comprendida en el tercer precepto del Decálogo, con la obligación genérica del descanso. Entre las particularidades: en *Ex.* 34, 21, se vedan el arar y el segar; (*Ibid.* 35, 2 s.), encender el fuego; en *Jer.* 17, 21-27; *Am.* 8, 5; *Neh.* 15, 15-22 se supone la prohibición de frecuentar el mercado.

Después de la cautividad la observancia del sábado se muestra severa; cf. *Esd.-Neh.*; I

*Mac.* 2, 32-41; II *Mac.* 8, 26. Los fariseos (cf. en la *Mishnah* el tratado sobre el *shabbath*) la convierten en obsesión en virtud de una causticidad de leguleyos (*Mt.* 12, 1 ss.); *Lc.* 13, 10 ss.; 14, 1-6; *Jn.* 5, 8 ss., etc.). Contra ellos apela Jesús al verdadero sentido de la ley, que se da para utilidad de los hombres y no para atormentarlos (*Mc.* 3, 28).

Núm. 28, 9 establece para el sábado un sacrificio de dos corderos de aquel año que no tengan mancha. En *Ez.* 46, 4, en la reconstrucción alegórica del futuro, la ofrenda es de seis corderos y un carnero. En la diáspora, al menos en períodos posteriores, se celebraban reuniones en las sinagogas en las que se tenían oraciones especiales (cf. *Act.* 13, 14 s.; 15, 21; 16, 13). En realidad, ya desde el principio predomina siempre en el sábado el concepto religioso. El descanso del sábado es una especie de ofrenda que el pueblo hace a Dios (*Ex.* 16, 23; 20, 10; *Lev.* 23, 3; *Dt.* 5, 14).

[A. P. - F. S.]

BIBL. — J. HEIN, *Siebenzahl und Sabbath bei den Babylonier und im A. T.*, Leipzig 1907; ID., *Der israelitische Sabbath*, Münster 1909; F. NÖRSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, p. 350 ss.; B. CELADA, en *Sefarad*, 10 (1950) 3-25; 12 (1952) 31-58.

**SABÁTICO (Año).** — A semejanza de los días, también los años estaban divididos en ciclos de siete años entre los hebreos. Cada séptimo año se llamaba sabático. En él estaba prescrito el descanso del campo; los productos espontáneos se dejaban para los pobres y para el ganado (*Ex.* 23, 10). En *Lev.* 25, 3-7, se concede ese derecho también al dueño y al forastero. La remisión de las deudas y el perdón general sólo se lee en *Dt.* 15, 1 ss., que limita su participación en favor exclusivo de los israelitas.

La ley atendía a que se recordase el dominio de Dios sobre el suelo, que debía descansar en su honor, y la perfecta igualdad que existe entre los hombres, que en ese año tenían igual derecho a los medios necesarios para la subsistencia. Es evidente el carácter idealista de tal disposición, que había de producir no pocos inconvenientes prácticos, que se ponen en evidencia en las diferentes ocasiones en que se menciona su aplicación (cf. I *Mac.* 6, 49-53; Fl. Josefo, *Ant.* XI, 343; XV, 7). Parece que esta ley no se observó durante el tiempo que precedió a la cautividad (II *Par.* 36, 21; *Neh.* 10, 32).

[A. P.]

BIBL. — A. CLAMER, *La Ste. Bible* (ed. Pirot 2), Paris 1940, pp. 182 s., 610 ss.

**SABIDURÍA.** — En los libros históricos y proféticos del Antiguo Testamento se habla de

la sabiduría (hebr. *hokimah*) como de una cualidad humana, no en sentido especulativo, sino práctico. Por ella está el hombre en aptitud para llevar una conducta irreproducible. En los libros proféticos aparece también como atributo divino, que se manifiesta de un modo especial en la creación y en el gobierno del mundo. En los libros didácticos aumenta la glorificación de la sabiduría divina como algo inaccesible a los mortales.

Hay cinco textos en los cuales se la presenta personificada. En *Job.* (28, 20-27) la sabiduría, inaccesible y en íntima unión con Dios, suele ser considerada como un atributo en la creación. Esta misma personificación se halla en *Bar.* 3, 9-4, 4, donde la Ley equivale a la manifestación más evidente de la sabiduría que puede darse para los hombres (*Bar.* 3, 37). En *Prov.* 8, 22-36 y en *Eclo.* 24, 1, 47 (cf. 4, 11-22) es presentada como algo distinto, como con una personalidad propia. Pero adviértase que en otros lugares de *Prov.* se halla la misma personificación de la sabiduría, en la que podría entenderse de una simple sabiduría abstracta (9, 1-6) y que también respecto de la insensatez (*stultitia*) se recurre a una prosopopeya semejante (9, 13-18). La más sublime personificación la hallamos en *Sab.* 7, 22-8, 1; este último texto, rico en adjetivos muy expresivos difícilmente aplicables a una cualidad humana, ha sido uno de los más aprovechados por los apologetas y por los teólogos para probar la existencia eterna del hijo de Dios.

Los escritores modernos (Vaccari, Lebreton, Heinisch, Ceuppens, Van Imschoot, etc.), están de acuerdo en ver en estos fragmentos solamente una personificación poética (prosopopeya) de un atributo divino.

No obstante, en *sentido pleno* se admite en ellos una alusión a la segunda persona de la Santísima Trinidad, alusión intentada por Dios y revelada en los escritos inspirados del N. T., como, por ej., cuando San Pablo aplica al Verbo encarnado los mismos términos empleados en el A. T. para la sabiduría; cf. *Heb.* 1, 2 s.; *Col.* 1, 15 s., etc.

[A. P.]

BIBL. — A. VACCARI, *Il concetto della Sapienza nell'A. T.*, en *Gregorianum*, 1 (1920) 218-51; P. HERNISCH, *Teología del Viejo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 114-20; R. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et esprit dans l'A. T.*, en *RB.* 47 (1938) 23-49; H. RENARD, *Le livre des Proverbes (La Ste. Bible*, ed. Pirot 2d. París 1946, p. 79.

**SABIDURÍA (Libro de la).** — Libro didáctico-poético del Antiguo Testamento, llamado en la Biblia griega Σοφία Σαλομῶνος, y en las latinas *Liber Sapientiae* o *Sapientia*. Distingúense en él tres partes.

I. (Ecc. 1-5). Exhortación a practicar la justicia o la religión; motivos para hacerlo; oposición entre la suerte final de los buenos y de los malos, premio de los justos y castigo de los malos en la vida futura.

II. (cc. 6-9). Naturaleza de la sabiduría y bienes que la siguen. El autor explica qué es la sabiduría hablando en nombre de Salomón, el sabio por excelencia.

III. (cc. 10-19). Conozcamos la sabiduría y su acción en las almas; su cometido en la historia de Israel, a la que se contrapone la de los cananeos y la de los egipcios, severamente castigados por Dios (11-12). Luego viene un largo estudio sobre el politeísmo; describese la idolatría en sus orígenes y en sus manifestaciones: Animismo (13, 1-9); fetichismo (13, 10-14, 11); apoteosis de hombres ilustres (14, 12-21); corrupción que va con la idolatría (14, 22-31), y superioridad del monoteísmo hebreo (15, 1-19). El libro se cierra (16, 1-19, 22) con un nuevo parangón entre los israelitas y los egipcios, recapitulando todo cuanto está expuesto en el *Exodo* acerca de la salida de Egipto de los primeros y de su vida en el desierto.

Las tres partes se distinguen también por los diferentes aspectos bajo los cuales se considera y se desarrolla el concepto de la sabiduría. En la primera predomina la sabiduría como virtud moral, casi identificada con la justicia (cf. 1, 1-15; 3, 1; 5, 6); en la segunda parte, además de ser la madre de todas las virtudes (8, 7.9.10; 9, 9-18), está personificada como atributo divino (7, 22-27); en la tercera parte se insiste en el carácter objetivo de la sabiduría como fuente de inmensos bienes para los hombres.

Son importantísimas algunas prescripciones doctrinales que se enseñan aquí explícitamente. San Pablo para describir el divino Verbo encarnado se sirve de expresiones y de conceptos que emplea el autor de nuestro libro para la sabiduría como atributo de Dios (*Heb.* 1, 6; *I Cor.* 2, 7-16 y *Sab.* 9, 11-19); otro tanto sucede en la descripción de la vida eterna de los justos, también en el N. T. (*Mt.* 13, 43 y *Sab.* 3, 7; *Rom.* 8, 18 y *Sab.* 3, 5; *I Cor.* 6, 2 y *Sab.* 3, 8; *Mt.* 24, 29 s.; 25, 34 y *Sab.* 5, 15-23); en la descripción de la posibilidad de llegar al conocimiento de Dios a través de las criaturas (*Sab.* 13, 4-9 y *Rom.* 1, 20), de la providencia divina (*Sab.* 12, 12-15; 15, 7 y *Rom.* 9, 19-23), de la corrupción del paganism (14, 22-27 y *Rom.* 1, 22-32).

Algunos protestantes han intentado hallar en el errores provenientes de la influencia de la

filosofía griega; pero en vano. *Sab.* 3, 20 no habla de preexistencia de las almas, sino que afirma tajantemente la superioridad del alma sobre el cuerpo; en *Sab.* 11, 17 la materia amorsa (*ἀμορφός* *ὕλη*) no es la materia eterna, sino la creada (*Gén.* 1, 1) preexistente en la intervención ordenadora de Dios (*Gén.* 1, 2).

El libro fué compuesto para los hebreos que vivían en Egipto; las múltiples alusiones, sólo comprensibles de los hebreos, a la historia del *Exodo* de Egipto, la destrucción de la idolatría (pensemos en la Zoolatría: *Sab.* 12, 24; 15, 18), el continuo comparar la suerte de los israelitas con la de los egipcios, es un indicio claro de que el libro iba dirigido a la diáspora hebrea del valle del Nilo. Las diferentes alusiones (*Sab.* 2, 1-20; 15, 14) de un grave peligro de persecución de los hebreos obliga a poner la composición del libro en el tiempo de Tolomeo Alejandro (106-8 a. de J. C.) y de Tolomeo Dionisio (80-52 a. de J. C.), o sea entre el 88 y el 50.

El autor no es Filón (20 a. de J. C. - 40 desp. de J. C.; cf. Jerónimo, *Ph* 28, 1307-08 y algún moderno; Fr. Pérez, B. Motzo); las doctrinas y el estilo son notablemente diferentes de las de Filón; y no se puede decir que los romanos hubiesen obrado «irónicamente con el pueblo de Dios» (*Sab.* 15, 14) antes de Vespasiano.

«Es muy verídico que en los cc. 7-9 el autor habla y escribe como si fuese Salomón, rey de Israel..., pero se trata de un inofensivo artificio literario empleado en las antiguas literaturas, una especie de prosopopeya para comunicar al discurso mayor atractivo y eficacia» (A. Vaccari).

«No cabe dudar de que el libro fué escrito primitivamente en lengua griega, la lengua que usaban los judíos en Egipto, especialmente en Alejandría. Nótase en él no sólo el colorido enteramente griego del lenguaje y del estilo, sino además el reflejo de las escuelas filosóficas y de las costumbres de la docta Grecia pagana» (A. Vaccari). [A. P.-F. S.]

BIBL. — A. VACCARI, *I libri poetici*, Roma 1925; pp. 297-326; G. GIROTTI, *I Sapientiali* (*La Sacra Bibbia*, 6), Torino 1938, pp. 245-344; J. WEBER, *Le livre de la Sagesse* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot-Clamer, 6), París 1946, pp. 365-528.

SACERDOCIO (A. T.). — Lo mismo que en todas las religiones (a excepción de algunas que toman actitud de reacción reformista, como el budismo frente al brahmanismo, el islamismo frente al politeísmo, el protestantismo tradicional), en la religión revelada de la Biblia, principalmente limitada a Israel con la «alianza»

mosaica, luego espiritualizada y universalizada por Jesucristo, está en sumo honor el sacerdote, que es mediador entre Dios y la humanidad, reconocido por la comunidad de los creyentes como promotor y guía de las creencias y de las prácticas religiosas, encargado de enseñar la fe y de ejercer oficialmente el culto. Siendo el sacerdote algo que está esencialmente relacionado con el sacrificio, no puede haber sacerdocio propiamente dicho en las religiones que desconocen o rechazan el sacrificio. En último análisis, el sacerdocio lleva consigo un poder de santificación (consagrar, bendecir, sacrificar o realizar equivalentes ritos propiciatorios), o sea de asegurar el contacto o las relaciones con el poder divino.

En Israel, el sacerdote (*Kôhén*, forma de particípio, probablemente «el que está en pie» o «el que asiste»; cf. *Dt.* 10, 8 y 18, 7) aparece en tiempo de Moisés. Lo que el Pentateuco refiere en torno al sacerdocio premosaico se inserta en la historia general de las religiones: en los tiempos más remotos era cualquiera que ofrecía sacrificios privados (*Gén.* 4, 3 ss.); luego sacrificaba el representante de la colectividad: el cabeza de familia o de la tribu (Abraham: *Gén.* 12, 8; 15, 8-17; 18, 23; Isac: *Gén.* 26, 25; Jacob: *Gén.* 33, 20; *Job.* 1, 5), el rey (Melquisedec: *Gén.* 14, 18). Aparecen huellas de un sacerdocio profesional premosaico (*Ex.* 19, 22 ss.; cf. *Ex.* 3, 1: Jetró el madianita: de ahí la teoría de B. Stade, *Storia del popolo d'Israele*, trad. it. 1897, p. 168, sobre que Moisés tomó el sacerdocio de los quineos árabes). Pero poco o nada se sabe sobre el origen de tal sacerdocio (¿Egipto? cf. *Gén.* 41, 15), sobre los titulares del mismo (F. Hummelauer, *In Exodus et Leviticum*, 1897, p. 6, hizo sus conjeturas, apoyándose en *Ex.* 32, *Núm.* 27 y 36, en favor de la tribu de Manasés), sobre su cometido y sus ritos (¿tienda? ¿Sacrificios y culto ante el becerro de oro?).

Después de establecerse la alianza teocrática, Moisés unifica las funciones del culto en su tribu de Levy, y el sacerdocio en la familia de su hermano Arón. Moisés, después de haber celebrado los ritos y los sacrificios de la alianza (*Ex* 24, 4-8) y de haber consagrado el sagrado tabernáculo y ofrecido en su atrio los primeros holocaustos (*Ex* 40, 15-37) por orden divina confirió el sacerdocio a Arón y sus descendientes, llamados directamente por Dios (*Ex.* 27, 21; 28, 1). En el aniversario del Éxodo de Egipto, Moisés consagró (literalmente «santificación quiddet»: *Ex.* 29, 1; 40, 13) a Arón ungíendole la cabeza (*Ex.* 29, 7; *Lev.* 8, 12; como a los reyes: *I Sam.* 10, 1; 16, 13), como sacer-

dote por excelencia o sumo sacerdote, y también a sus hijos; pero a éstos sólo mediante la aspersión (*Ex* 30, 31; *Lev.* 7, 35; 10, 7) y el sacrificio de investidura (*Millu'ím*: *Lev.* 7, 37; 8, 22.28.31): constituir sacerdote se decía *millé'jâd* «llenar la mano» (*Ex.* 28, 41; 29, 9; *Lev.* 8, 33; 16, 32; *Núm.* 3, 3, etc.). Esta consagración debía valer para todos los descendientes (*Ex.* 40, 13 [15]); y en realidad no se vuelve a hablar de nueva unción para los sacerdotes posteriores. El sumo sacerdocio se transmitió al primogénito de la familia, mientras los otros aronitas permanecían como simples sacerdotes; y los demás miembros de la tribu de Levy permanecían adjuntos al culto como ayudantes de los sacerdotes (v. *Levitas*).

La escuela de Wellhausen vió en la unificación del sacerdocio en Arón y en sus descendientes una ficción posterior a la cautividad (*Ez.* 44, 5-31) proyectada sobre los orígenes de la historia de Israel; dicen que tal legitimismo hereditario está desmentido por los sacrificios que fueron ofrecidos por hombres no descendientes de Arón (*Núm.* 3, 10; 18, 7; *Jos.* 17, 5, 12; *I Sam.* 2, 28; *I Re.* 12, 31; 13, 34; *II Par.* 13, 9; 26, 18). Pero tales sacrificios, fuera del santuario único, prescindiendo de los que representan un culto puramente privado, son debidos a la necesidad (*I Sam.* 13, 12) y al mandato extraordinario de Dios (*Jue.* 6, 24-27; *I Re.* 18, 30-39) o se celebran con la intervención de sacerdotes (*I Re.* 8, 62-64). Es igualmente arbitraria la afirmación de que la graduación jerárquica de los ministros del culto se introdujo en Israel durante la cautividad de Babilonia o después de ella.

Los requisitos esenciales para el sacerdocio eran: la descendencia de Arón, que podía demostrarse mediante las tablas genealógicas (*Ex.* 2, 12.63; *Neh.* 8, 63.65), la exención de mutilaciones o defectos corporales (*Lev.* 21, 16-23), la pureza ritual (*Lev.* 22, 1-9), una conducta irreproducible y una vida familiar sin tacha y deshonra (*Lev.* 21, 7-9; *Ez.* 44, 13-22). Los tannaitas del s. I elevaron a 142 las «irregularidades» que excluyen de las funciones sacerdotales (*Bekhoroth*, VII). Según el Talmud babilónico (*Hullin*, 24 b) el servicio sacerdotal se inicia a los 20 años, después de una preparación adecuada; pero en la Biblia no se determina edad, ni siquiera para el sumo sacerdote. Puede admitirse que se aplicase a todos la edad levítica (30, 25 y al fin 20 años). Durante el período del servicio activo los sacerdotes debían abstenerse de las demostraciones externas de luto, del vino, del uso del matrimonio (*Lev.* 10, 8-11; *I Sam.* 21, 5). Durante el ser-

vicio en la ofrenda de sacrificios debían vestirse con indumentaria especial (*Ex. 28, 40 ss.; 29, 8 s.*); calzones de lino, una túnica blanca más un cinturón de color con el que podían darse varias vueltas alrededor del talle, y un turbante de lino blanco (*Fl. Josefo, Ant. VII, 2 s.*). Para salir al atrio exterior debían mudarse de ropa «para no santificar al pueblo con sus vestiduras» (*Ex. 44, 19*).

El servicio de los sacerdotes consistía en «andar por delante y por detrás en la presencia de Yavé» (*I Sam. 2, 30*), ofreciendo los sacrificios cruentos y los inciensos (*Lev. 1-7*), atendiendo al altar de los aromas (*Ex. 30, 7; II Par. 26, 18; Lc. 1, 9*), cuidando del candelabro de siete brazos (*Ex. 27, 21; 30, 7; Lev. 24, 4*), la tabla de los panes de presentación (*Lev. 24, 8*) y las restauraciones del Templo (*II Re. 12, 9*). Los sacerdotes debían, además, purificar a las mujeres después del parto, a los leprosos curados (*Lev. 12, 6 s.; 14, 2-53*). Uno de sus cometidos más graves era el instruir y guiar al pueblo en la Ley (*Lev. 10, 11; II Par. 17, 7 ss.; Os. 4, 6; Mal. 2, 6 s.*), esclarecer y aplicar sus prescripciones. Administraban la justicia con poderes coercitivos (*Dt. 17, 8-13; 21, 5; Is. 28, 7; II Par. 19, 8-11*). Impartían la bendición sacerdotal (*Lev. 9, 22; Núm. 6, 22-27*). Podían conmutar y anular los votos (*Núm. 10-20; cf. Ecl. 5, 4*). Eran los únicos que podían tocar el arca de la alianza y los vasos sagrados (*Núm. 4, 15*). En la guerra acompañaban y arreglaban al ejército (*Dt. 20, 2 ss.*).

Con el fin de asegurar la continuidad de su servicio a los dos altares (holocaustos e incienso), David los dividió en 24 turnos o clases (*maheqoth, ἐφηγεπτά*), 16 de la estirpe de Eleazar y 8 de la de Itamar (*I Par. 24, 2-19*), las cuales iban turnando en el servicio del templo de sábado a sábado (*II Re. 11, 9; II Par. 23, 4; Lc. 1, 58 s.*). Cada turno estaba presidido por un jefe que muy posteriormente fué llamado también sumo sacerdote (*I Par. 24, 5; II Par. 36, 14; tal vez Mt. 2, 4*). Después de la cautividad se restablecieron las 24 clases sacerdotales con los antiguos nombres (*Esd. 2, 36-39; Neh. 7, 39-42*). Siempre hubo oposición entre las dos estirpes sacerdotales de Eleazar y de Itamar.

Los sacerdotes habían sido excluidos de la posesión hereditaria del territorio que se repartió entre las tribus (*Núm. 18, 20*), pero podían comprar propiedades privadas (*I Re. 2, 26; Jer. 32, 7*). Su sostenimiento estaba asegurado principalmente por la parte que sustraían de todos los sacrificios (*Ex. 29, 26-33; Lev. 7, 6-*

14; *Núm. 18, 15-24*) y de los votos (*Núm. 18, 14*), por el dinero del rescate de los votos (*Lev. 27, 2-25*), por los donativos de los fieles (*Núm. 5, 10*), por la participación en el botín de guerra (*Núm. 31, 28-54*). Estaban totalmente exentos de los impuestos y del servicio militar (*Esd. 7, 24*).

Los sacerdotes de Israel fueron frecuentemente indignos, infieles (ya en los comienzos, los dos hijos de Arón, Nadab y Abiú: *Lev. 10, 1-5*) y corrompidos (los hijos de Heli: *I Sam. 2, 12-25*; después de la cautividad: *Esd. 9, 1; II Mac. 4, 14*). Los profetas reprimieron muchas veces la desidia y los vicios de los sacerdotes (*Is. 28, 7; Mi. 3, 11; Jer. 23, 11-33; Mal. 1, 6-10; 2, 7 ss.*) e incluso los reyes (*II Re. 16, 10; 21, 4*). Pero también se consignan nobles ejemplos de virtud y de celo (*II Par. 26, 16-20; 29, 3-36* [reformas de Ezequías]; *34, 29-33* [reforma de Josías]; *Neh. 9, 38-10, 39*), y sacerdotes eran los grandes reformadores Jeremías, Ezequiel, Esdras. En el tiempo de los asmonéos las altas jerarquías sacerdotales seguían a los saduceos (*Act. 5, 17*); los demás fueron quedando poco a poco absorbidos o avenajados por los escribas.

Con el ceso de la economía mosaica y la destrucción del Templo único (año 70), el sacerdote israelita perdió toda su razón de ser (*Is. 66, 22; Jer. 31, 14-18*). En realidad el judaísmo ya no tuvo sacerdotes desde entonces, sino sólo rabinos (rabbi «maestro mío»), que son los que en las sinagogas dirigen el culto (oraciones y lecturas sagradas), ahora desprovisto de sacrificios. Si bien se perdieron las tablas genealógicas, siguen perpetuándose, merced a la tradición, los *kokanim*, «sacerdotes» que gozan de ciertos privilegios religiosos. Solamente la secta de Falasha, en Etiopia, tiene actualmente sacerdotes, los cuales ofrecen sacrificios (en los que siempre se reserva para ellos una parte del animal inmolado), reciben el diezmo de los cereales y el primogénito de los animales.

[A. Rom.]

BIBL. — F. VON HUMMELAUFER, *Das vormosaische Priestertum in Israel*, Friburgo Br. 1899; O. KLUGE, *Præstetum in Israel*, in *Israel-Juda und im Urchristentum*, Leipzig 1906; F. X. KORTLEITNER, *Archæologia biblica*, Innsbruck 1917, pp. 150-214; A. C. WELCH, *Prophet and Priest in Old Israel*, Londres 1934; J. HORCHANDER, *The Priests and Prophets*, Nueva York 1938; A. ROMEO, *Il Sacerdozio di Israele*, en *Encyclopædia del Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 393-498.

SACERDOCIO (N. T.). — El sacerdocio cristiano, fundado por el Redentor, Dios y hombre, es la meta y el coronamiento de las aspiraciones y manifestaciones sacerdotales que se hallan en la base de casi todas las religio-

nes; el punto de llegada y de superación de la organización sacerdotal unitaria del Antiguo Testamento. El Hijo de Dios se convierte al encarnarse en mediador único, en sacerdote supremo y definitivo, entre Dios y la humanidad. Todo el culto y todo el sacerdocio del Antiguo Testamento se sublima en Él, lo mismo que el tabernáculo o Templo de Israel se sublima en el Cielo, Santuario en el que Jesús, después de su victoria sobre el pecado y sobre la muerte, eterniza el culto místico de su sacrificio redentor, que es único, porque es completo, perfecto, y su valor infinito y eterno, como infinita y eterna es su eficacia (*Hebr. 5-10*). *Hebr.* y *Ap.* explican cómo Jesús, crucificado y resucitado, es el supremo sacerdote, y que es único, porque es eterno, divino y eterno; su muerte es el sacrificio, es el cielo en donde está sentado con gloria, es el templo que se yergue sobre la tierra. Pero este sacerdocio espiritual no excluye el culto externo y social, antes lo requiere. Jesús («sacerdos suae victimae, victimae sui sacerdotii», San Paulino de Nola) transmitió a sus «doce» Apóstoles su misión sobrenatural de salvación, que juntamente con el poder de gobierno y de magisterio llevaba consigo el oficio sacerdotal de mediación y de propiciación (*Jn. 20, 21*). Especialmente les comunicó, a ellos y a sus sucesores, «hasta la consumación de los siglos» (*Mt. 28, 20*) el poder de renovar el sacrificio eucarístico (*Lc. 22, 19*; *I Cor. 11, 24 s.*), de bautizar (*Mt. 28, 19 s.*), de perdonar los pecados (*Jn. 20, 22 s.*; *Mt. 18, 18*), funciones que son el ejercicio del sacerdocio de Jesús que, inmolándose a sí mismo, «quita el pecado del mundo» (*Jn. 1, 29*) y perpetúa tal sacrificio y lo aplica mediante los sacramentos. Entre los cristianos se perpetúa «el misterio de la reconciliación», idéntico al de Cristo (*II Cor. 5, 17-21*): el ministerio de los Apóstoles y de sus sucesores es, juntamente con el de Cristo sacerdote, uno de los dos aspectos de la redención del mundo.

Los Apóstoles, *éministros* (*ύπερέται*) de Cristo y distribuidores (*οίχονόμοι*) de los misterios de Dios (*I Cor. 4, 1*), transmitieron su autoridad, prolongación de la de Cristo en el tiempo y en el espacio, a fieles anteriormente elegidos mediante la imposición de las manos (*Act. 13, 3; 14, 22*; *I Tim. 4, 14; 5, 22*; *II Tim. 1, 6*). Pero el título explícito de *lepeñ* del N. T. queda reservado para Cristo, que es el único sacerdote. Hasta la segunda mitad del s. II jamás se da el título de *lepeñ* a los sucesores de los Apóstoles, participantes del sacerdocio de Cristo, incluso por evitar confu-

siones con el sacerdocio judío o pagano: llámaselos *episcopi* y *presbyteri*. El título de *πρεσβύτερος* «anciano» (lat. *presbyter*, de donde proviene «presten», término que se ha hecho exclusivo en muchas lenguas modernas: *prêtre*, *priest*, *Priester*), muchas veces es equivalente a *εὐτάκτος* («vigilante»). Los presbíteros eran «segregados» (*Act. 13, 2*), como los Apóstoles (*Rom. 1, 1*; *Gál. 1, 15*), como los sacerdotes de Israel.

Cuando menos en el año 100, «en cada ciudad» (*Tit. 1, 5*) se colocaba a un solo obispo al frente de todas las iglesias locales (*Ap. 2-3*; epistolario de S. Ignacio); a ellos se les comunicó en su plenitud la autoridad apostólica (Clemente Romano, *Ad Cor.* 40-42), y juntamente con ellos al colegio de los «presbíteros» (en el N. T. y en los Padres apostólicos aparecen en plural) que los rodea y ayuda. El obispo, juntamente con los presbíteros, formaba en toda iglesia local el grupo (*Act. 20, 18-28* = presbíteros — obispos de Éfeso) de los «prebostes» (*προστάτευοι*: *I Tes. 5, 12*; *Rom. 12, 8*; cf. *I Tim. 5, 17*) o «superiores» (*γύρουνευοι*: *Heb. 13, 7-17.24*). Más adelante se inculcará la distinción precisa entre el sacerdocio pleno del obispo y el de los simples presbíteros (Con. Trid., Sess. 23; Denzinger-Umberg, nn. 957-968).

El poder sacerdotal se comunica mediante el sacramento del Orden (imposición de las manos), que imprime indeleblemente en el alma el carácter o «sello» del sacerdocio de Jesús, ya que Jesús es el único sacerdote del Nuevo Testamento, y los Apóstoles, los obispos y los presbíteros no son sacerdotes por título propio, sino únicamente en cuanto son los continuadores y como embajadores de Jesucristo (*II Cor. 5, 17-21*; cf. *I Cor. 4, 1*).

Así como todo Israel estaba ya investido de una misión sacerdotal entre los pueblos (*Ex. 19, 6*), así todos los cristianos constituyen el «regio sacerdocio» (*I Pe. 2, 5*; *Ap. 1, 6; 5, 10*) mediante su participación de Cristo, sellada con el carácter bautismal y del santo crisma; son mediadores entre Dios y la humanidad infiel, dirigiendo hacia Dios toda su vida y su acción, y ofreciendo el sacrificio eucarístico mediante el sacerdote consagrado y en unión con él; pero tal sacerdocio ha de entenderse en sentido lato e indirecto, pues los simples fieles no son «distribuidores de los sacramentos de Dios». Los protestantes, al propugnar la igualdad democrática entre todos los cristianos, niegan las prerrogativas del apostolado y todo sacerdocio propiamente dicho en el seno del cristianismo (Lutero, *De captivitate babylonica*,

en *Opera omnia*, ed. Weimar, t. VI pp. 561-566). Después de Lutero se reivindica la base del poder y de la autoridad religiosa en favor de la comunidad, con exclusión de todo mediador y todo superior de derecho divino: todo bautizado y creyente es sujeto y fuente exclusiva del sacerdocio, supuesto que la religión es un «asunto privado» que se explica cumplidamente en la vida religiosomoral del individuo. Entre los protestantes, el párroco o ministro del culto, que se reduce a la predicación y al símbolo bautismal, llega a ser tal por encargo o elección de la colectividad, que lo elige de entre los más aptos por su cultura.

En el tiempo de los Apóstoles, la consagración sacerdotal del nuevo presbítero era conferida por el colegio de los presbíteros durante una solemne asamblea litúrgica mediante la imposición de manos y la oración (*Act. 13, 3; c. 6, 6; I Tim. 4, 14; 5, 22; II Tim. 1, 6*). En el s. II ya se había desarrollado el rito, especialmente en la liturgia romana. El más antiguo formulario que se conoce está en la *Traditio Apostolica* (año 200) de San Hipólito de Roma: imposición de las manos del obispo consagrante y de los presbíteros presentes sobre la cabeza del elegido, con una oración de consagración elevada por el obispo a Dios Padre. Este rito se propagó considerablemente. En el 350 el *Sacramentario de Serapión* (n. 27) presenta una breve oración análoga para ser pronunciada sobre los ordenados durante la imposición de las manos; y también es análogo el rito que figura en *Constit. Apostol. VIII*, 16, año 400 (ed. F. X. Funk, 1905, I, pp. 250 ss.; II, pp. 188 ss.), y más adelante, año 420, en el *Testamentum Domini* (ed. J. E. Rahmani, 1899, pp. 68 s.). El Seudo Dionisio (h. 500) en una interpretación mística del rito hace mención de la lectura de los nombres y del beso final de paz (*Eccl. Hier.* en PG 3, 509.516).

El rito romano antiguo se halla descrito en el *Sacramentarium Leonianum* (s. VI), en el *Sacramentarium Gregorianum* (s. VIII), y en los *Ordines Romani* (siglos VIII y IX). La unión de las manos proviene del rito galicano (*Statuta Ecclesiae antiqua de San Cesáreo de Arlés*, en PL 56, 879 ss.). En el siglo IX aparecen fusionados los elementos romanos y los galicanos en el rito milanés, que practica la vestición de la casulla, llevado a Roma en el s. X, juntamente con la entrega de los instrumentos (cáliz y patena).

Habiendo sido constituido por vocación divina (*II Tim. 1, 9-10; Hebr. 5, 4*), el sacerdote del N. T. participa del sacerdocio de Cristo, único y eterno (*Heb. 7, 24 s.; 8, 1, ss.*), que

resplandece en la gloria celestial (*Ap. 5*), único sacerdocio que ofrece un sacrificio perfecto y salvador (*Heb. 9-10*); y de él participa para ejercerlo entre los fieles. Es inmensamente superior al mosaico (*II Cor. 3, 7 ss.*), pues continúa y aplica la redención de Cristo (*II Cor. 5, 17-21*), e irradiia su verdad, su vida (*Jn. 1, 6 ss.; 17, 7; Flp. 2, 17*), su amor (*Jn. 21, 15 ss.*).

La misión sacerdotal es ensalzada en el N. T. como luz, conservación de la vida, legación y función divina, continuación necesaria de la obra salvadora de Jesús (*Mt. 5, 13 ss.; 9, 38; I Pe. 5, 2; I Tim. 5, 12-17; II Tim. 2, 3 s.*, etcétera). De tan sublime dignidad provienen deberes de santidad y de abnegación, que se inculcan especialmente en las epístolas pastorales: conservar la gracia de la vocación y corresponder a ella (*II Cor. 4, 6; II Tim. 1, 6-14*), llevar una vida irreproducible (*I Tim. 4, 12 ss.; 6, 11 ss.; II Cor. 6, 3 s.*), prudencia (*II Tim. 2, 1 ss.*), humildad y abnegación (*I Cor. 3, 7; Gdl. 1, 10*), amor a Cristo y confianza en Dios (*II Cor. 4, 7 ss.*); paciencia y amor al prójimo (*II Tim. 2, 22 ss.*). [A. Rom.]

BIBL. — A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910; E. RUFINI, *La Gerarchia della chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di s. Paolo*, Roma 1921; H. DIECHMANN, *Die Verfassung der Urkirche*, Berlin 1923; A. MÉDEBIELLE, en DBs, II, col. 607-13, 653-60, 688-73; A. EHRHARD, *Urkirche und Frühkatholizismus*, Bonn 1935; F. BÜCHSEL, *Die Verfassung der Kirche in der Apostolezeit*, in Allgem. ev.-luther. Kirchenzeitung, 68 (1935) 122-27, 147-53; K. L. SCHMIDT, *Le ministère et les ministères dans l'Église du N. T.*, en RHPK, 17 (1937) 313-36; A. ROMEO, *Il Sacerdozio Cristiano*, en Encyclop. d. Sacerdozio, Firenze 1953, pp. 499-579. Respecto de la cuestión de la identidad obispos-presbíteros: F. PUZO, *Los obispos presbíteros nel N. T.*, en EstB, 5 (1946) 41-71; C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales*, Paris 1947, pp. 84-97. \* C. SPICQ, *El sacerdocio de Cristo en la epístola a los Hebreos*, en CB (1955), pp. 146-151.

SACRIFICIO. — Como todas las religiones, la hebrea tenía también sus sacrificios, o sea ofrendas que se hacían a Dios, incluyesen o no incluyesen el concepto de inmolación.

Era costumbre de ofrecer sacrificio a la divinidad como señal perfectísima de adoración, y aparece ya en los orígenes del hebraísmo. Los conceptos fundamentales que acompañan a la ofrenda son, al parecer, la adoración de Dios, la comunión con Dios y la expiación de culpas.

No pocas veces se habla del sacrificio en la Biblia (*Gén. 8, 21; Lev. 3, 11.16; 21, 8.17; 21 ss.; 22, 25, etc.*), como de un alimento de Dios. Trátase de un antropomorfismo que expresa la complacencia de Dios, en cuanto acepta la ofrenda del fiel, que en honor suyo se priva de una cosa de su propiedad.

El sacrificio es esencialmente un «don» (Hebr. *minhâh*) o una «ofrenda» (Hebr. *qorâbâh*) que se hace a Dios de los propios bienes como prueba de reconocimiento y agradecimiento. Los diferentes sacrificios cruentos en los que se mataban animales se clasificaban en tres especies: *holocaustos*, *sacrificios pacíficos* y *expiatorios*.

El *holocausto* (griego *ôlokaûtwma* o también *ôlokaûtwsi*; Vul. *holocaustum*, *holocausto*; hebr. *ôlâh*, estaba constituido, según indica su nombre griego, por la destrucción completa del animal en honor de Dios; es la ofrenda integral (Hebr. *kâlîl*), con la que el hombre intentaba su completa entrega a Dios (*Lev.* 1, 3). Salvo la piel, todo se consumía: la carne se quemaba y la sangre se esparcía alrededor del altar. Este sacrificio era ofrecido por personas privadas y también por la colectividad. Todas las mañanas y todas las tardes se ofrecía un cordero en holocausto por todo el pueblo (*Ex.* 29, 38-42). El rito se describe minuciosamente en *Lev.* 1, 1-17; 6, 8-13; *Núm.* 15, 3-9; tenía en él una parte notabilísima el esparcimiento de la sangre (*Lev.* 1, 11; cf. *Lev.* 17, 14; *Dt.* 12, 23).

El *sacrificio pacífico* o *salvador* (hebr. *zebah* *shlâmin*, o sólo *shlâmin*) es el que ofrecían personas ya reconciliadas con Dios, en acción de gracias o para alcanzar alguna gracia. Se hace resaltar en él la comunión y la amistad entre Dios y el oferente, que consumía una parte de la víctima en un banquete familiar. La grasa se quemaba en honor de Dios; y de lo que sobraba, una parte (el pecho y la pierna) pertenecía por derecho al sacerdote, y lo demás era la carne que después de quedar consagrada era consumida por los oferentes, con tal que se hallasen en estado de pureza legal (*Lev.* 7, 19 ss.). Al banquete podían ser invitados los parientes y también otras personas, particularmente los pobres (*Dt.* 12, 12, 18; 16, 11 ss.).

Con el *sacrificio de expiación* (hebr. *kippûr*) iba unida de un modo especial la idea de una reconciliación entre Dios y el pecador (*Lev.* 4, 20; 5, 13; 9, 7). La Biblia distingue entre *sacrificio por el pecado* (hebr. *hatâ'ah*) indicado para los pecados de *comisión* que no menoscababan los derechos del prójimo; y *sacrificio por el delito* (hebr. *'âsâm*), para expiar los daños causados al prójimo por omisión o por comisión injustas (*sacrificio de la enmienda*). En éstos una parte de la víctima se quemaba sobre al altar, otra cedia en favor del sacerdote y lo restante debía quemarse en despoblado.

El rito llevaba consigo la «confesión» del pecado y suponía la reparación del daño. La ofrenda cancelaba la impureza levítica (*Lev.* 12, 6; 15, 14-20) y las diferentes transgresiones morales debidas a debilidad o error (*Núm.* 15, 27 ss.), no las que eran fruto de una malicia deliberada. El oferente imponía las manos sobre la cabeza del animal para simbolizar la transferencia de la culpa, y luego se prakticaba un rito que se regulaba según normas más categóricas que de costumbre, las cuales variaban según la calidad del oferente (*Lev.* 4, 1-6; 7; 7, 1-10; *Núm.* 15, 22 ss.). Para el día *kippûr* o *expiación* (v.) estaban prescritos solemnes sacrificios expiatorios para toda la colectividad y además se inmolaba un macho cabrío en todos los novenarios, en Pascua, en Pentecostés y durante la fiesta de los Tabernáculos. En *II Mac.* se hace mención de otro sacrificio expiatorio por los difuntos.

Con el sacrificio propiamente dicho se unía la ofrenda de manjares y de bebidas (hebr. *minhâh* y *neseq*), y también la de incienso y otras sustancias aromáticas. Gustábale de ver en el humo que surgía del altar del incienso el símbolo de la oración que se eleva hacia Dios (cf. *Sal.* 141, 2; *Lc.* 1, 10); y las ofrendas de comestibles, claramente determinados por la ley (*Núm.* 5, 15; *Lev.* 2, 1 ss.), y la de las bebidas, eran muy a propósito para expresar el agradecimiento por el pan cotidiano y la comunión con la divinidad. En algunos casos específicos estas ofrendas constituyan de por sí un sacrificio incruento. Los sacrificios incruentos no son menos antiguos que los cruentos (cf. *Gén.* 4, 3; 14, 18).

Leemos de un modo especial en el *Levitico* normas minuciosísimas acerca de varios actos o ceremonias que acompañaban al rito, y acerca de las cualidades que habían de reunir las víctimas que estaban prescritas para cada caso. Es difícil precisar el desenvolvimiento de tales ceremoniales.

La religión legítima de Israel condena toda clase de sacrificios humanos (*Lev.* 18, 21; 20, 2-5; *Dt.* 12, 31; 18, 9 ss.; y muchas veces en los profetas); son una impiedad de los cananeos y están severamente prohibidos. Practicáronse en la *religión popular* (v.), como consecuencia de la contaminación sufrida por la influencia cananea (cf. *I Re.* 16, 34; *II Re.* 16, 3; 21, 6). El sacrificio de la hija de *Jefé* (v.) es efecto de un voto inconsiderado y obra de un rudo guerrero (*Jue.* 11, 30 ss.). Son severas las condenaciones, frecuentemente repetidas por los profetas (*Mi.* 6, 7; *Jer.* 7, 31; 19, 5; 32; 35; *Ez.* 16, 20 ss.), las cuales son una

prueba documental de que tales ritos abominables se dieron entre los adoradores de Yavé, y de lo ajenos que eran al verdadero espíritu de la religión hebrea.

Las expresiones de los profetas (*Is.* 1, 11-15; *Jer.* 7, 21-23; *Os.* 6, 6; *Am.* 4, 4 ss.; 5, 21-25; *Mi.* 6, 6-8, etc.), que parecen una condenación de toda forma de culto externo y, por tanto, de los sacrificios, van dirigidas contra la errónea mentalidad que reducía toda la religión al simple culto externo, y también contra las pésimas disposiciones internas (v. *Religión popular*). Eran una llamada necesaria hacia la esencia de la religión, o sea a una verdadera santidad moral contra las posibles degeneraciones supersticiosas. Precisamente en algunos libros proféticos de los que más duramente arremeten contra cierta confianza ilimitada en la exterioridad del rito, hallamos afirmada la legitimidad de los sacrificios (*Jer.* 17, 26; 31, 14; 33, 11-18; *Mal.* 1, 8-14).

En el Nuevo Testamento, Jesucristo se lamentó, lo mismo que los profetas, de la falsificación del concepto de sacrificio (*Mt.* 9, 13; 12, 7). También él se somete a la legislación de Moisés (*Lc.* 2, 22 ss.; 22, 8 ss.). El mismo San Pablo, el gran Apóstol de la libertad evangélica, acepta el tomar parte en los sacrificios prescritos para los que habían emitido el voto del nazareato (*Act.* 21, 23-26), y desarrolla como ningún otro la teología del sacrificio expiatorio único de Cristo en el Calvario (*Rom.* 3, 25; 5, 6 ss.; *Gál.* 3, 13; 4, 4, etc.). Es el concepto de víctima y de sacerdote aplicado a Cristo de un modo especial en la epístola a los *Hebreos* (9, 23-10, 18), donde se insiste sobre la eficacia única y definitiva del sacrificio de la cruz poniéndolo precisamente en relación con las características de los sacrificios de la antigua Ley. El rito eucarístico no es más que una repetición mística, incruenta, de este único sacrificio (v. *Eucaristía*). Todos los sacrificios de la antigua ley eran tipo, figura y preparación de este único sacrificio. [A. P.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París 1905, pp. 247-74; G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925; A. MÉDEBILLE, *L'expiation dans l'A. et le N. T.*, Roma 1932; Id., *Expiation en DBs*, III, col. 1-262; P. HEINRICH, *Teología del Vecchio Testamento*, Torino 1950, pp. 241-51.

**SADOC.** — Sumo sacerdote en los tiempos de David y de Salomón; descendiente de Eleazar (*1 Par.* 5, 34), primer sucesor de Arón en el pontificado (*Nám.* 20, 28). Saúl, enojado contra Ajimelec (*1 Sam.* 22, 14 s.), padre de Abiatar, a quien había pasado la dignidad pontifical (*1 Sam.* 22, 20; 30, 7; *II Sam.* 8, 17; *1 Par.*

18, 16; 24, 6) nombró, probablemente, como sacerdote a Sadoc o al padre de éste, Ajitob (*II Sam.* 8, 17; *1 Par.* 18, 16). David permitió que tanto Abiatar como Sadoc ejercieran la alta función, tal vez con tareas algún tanto distintas (cf. *1 Par.* 15, 11; 16, 39 s.). Al menos durante los primeros años del reinado no aparece antagonismo alguno entre ellos; ambos asisten al rey durante el revuelo de Absalón (*II Sam.* 15, 24-29; 17, 15-22; 19, 12). Abiatar se sumó a los partidarios de Adonías, y Sadoc se declaró por Salomón (*1 Re.* 1, 7 s.). El intento del golpe de estado de Adonías indujo a la repentina elevación de Salomón al trono, y Sadoc lo consagró (*1 Re.* 1, 39). Muerto David, el nuevo rey depuso a Abiatar, haciendo así que el sacerdocio fuese a parar a su única rama legítima (*Ibid.* 2, 35). Este cambio se recuerda muchas veces en el lenguaje que emplean los sumos sacerdotes diciéndose descendientes de Sadoc (cf. *II Par.* 31, 10; *Ez.* 40, 46, etc.). [A. P.]

BIBL. — L. DESNOVERS, *Histoire du peuple hébreu*. II passim; III, París 1930, pp. 211-23.

**SADOQUITA.** — v. *Documento*.

**SADUCEOS.** — Una de las principales sectas o «grupos» en que aparece dividido el judaísmo al principio de nuestra era. Eran enemigos natos de los fariseos. Hay quien relaciona su nombre con el adjetivo *ṣaddiq* (= justo), mas parece ser que procede del patronímico Sadoc, sumo sacerdote en el tiempo de Salomón (*1 Re.* 2, 35). A veces se les llama también *Boeisuel* en los escritos rabínicos, por razón del cabeza de familia de la principal casa de los sumos sacerdotes.

En la historia se habla por primera vez de los saduceos en el tiempo de Juan Hircano (cf. Fl. Josefo *Ant.* XIII, 296 ss.), de quien se dice que pasó a su partido abandonando el fariseísmo. Su posición ejerció mucha influencia en el tiempo de Alejandro Hircano, acérrimo enemigo de los fariseos, pero su autoridad, en cuanto poseedores del sumo sacerdocio, floreció de un modo particular durante la ocupación romana. Herodes el Grande los persiguió por el apoyo que prestaban a Aristóbulo II. Los saduceos, que tenían sus principales partidarios entre la aristocracia y en el alto clero, desaparecieron con la catástrofe del 70, mientras que los fariseos, que eran bien vistos del pueblo, se aseguraron el monopolio en la dirección espiritual del judaísmo posterior.

Los saduceos se distinguían por ser más tolerantes respecto del helenismo y de la cultura

extranjera en general, e incluso en que mostraban menos aversión a la dominación romana. De los textos de Flavio Josefo, que gusta de relacionar las diferentes corrientes judías con las filosóficas griegas, puede deducirse que los saduceos eran equiparados a los epicúreos. En nuestro lenguaje moderno podrían llamarse con cierta elasticidad «modernistas». Creían, sin duda, en la existencia de Dios, pero no admitían la de los ángeles ni la de otros seres espirituales (*Act. 23, 8*), y, además, negaban la resurrección (cf. *Mt. 22, 23*; *Mc. 12, 18*; *Lc. 20, 27*) y la inmortalidad del alma. La negación de esta última verdad no está tan abiertamente documentada en las fuentes, pero se deduce con seguridad de varias afirmaciones de Flavio Josefo (*Bell. II*, 165; *Ant. XVIII*, 16), de los Padres (Hegesipo, Tertuliano, Filastro, Jerónimo) y de algunos textos rabinicos. Por lo demás, semejante postura doctrinal parece que debe suponerse ante el razonamiento de Jesucristo contra los saduceos cuando prueba la resurrección (*Mt. 22, 29-33*).

Según Flavio Josefo (*Bell. II*, 164; Cf. *Ant. XIII*, 173), los saduceos tenían un concepto puramente materialista de la historia, de la que excluían la intervención divina: «Niegan rotundamente el destino y niegan que Dios envíe algún mal o proteja contra el mal», sosteniendo que todo depende de la voluntad humana. El hecho de que rechazasen en bloque las tradiciones orales era fuente de frecuentes disensiones con los fariseos (*Ant. XIII*, 297). Pero no está demostrado que los saduceos no reconociesen más que el Pentateuco como libro inspirado, como se lee en algunos Padres (Hipólito Romano, *Philosophumena IX*, 29; Origenes, *Contra Celsum I*, 49; Jerónimo, *In Matthaeum 22, 31*).

En la interpretación y en la aplicación de las leyes, los saduceos tenían fama de ser más severos que los fariseos. Incluso por eso eran impopulares. Entre las divergencias litúrgicas es digna de notarse la que se refiere a la ofrenda de la primera gavilla de las primicias, que no pocos exégetas invocan para resolver las dificultades que sobre la fecha de la Pascua provienen de los textos de los Evangelios sinópticos y de los de S. Juan. Los saduceos afirmaban que la ofrenda había de hacerse el día siguiente al «sábado» (cf. *Lev. 23, 11*) y no necesariamente el 16 de Nisán, como querían los fariseos que identificaban el sábado con el día de Pascua (15 Nisán). La divergencia recaía, naturalmente, sobre la fecha de Pentecostés que tenía que ser el quincuagésimo día después de la ofrenda de la primera gavilla

(*Ibid. 23, 15 s.*). Se sabe, no obstante, que para evitar inconvenientes prácticos los saduceos procuraban fraudulentamente que el 16 de Nisán, diera comienzo a la semana, especialmente cuando lo podían conseguir con el desplazamiento de un solo día del calendario. Otras pequeñas divergencias se señalan respecto del ritual de la fiesta de los Tabernáculos y del día de la Expiación (*Kippur*). En caso de coincidencia de la Pascua con el sábado, los saduceos sostendrán este principio: «La Pascua no anula al sábado», y prohibían la ejecución de los ritos preparatorios desde el momento en que comenzaba el descanso sabático a la puesta del sol del viernes. [A. P.]

BIBL. — J. M. VOSTÉ, *De sectis Iudeorum tempore Christi*, Roma 1929, pp. 11-28; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3.<sup>e</sup> ed., París 1931, pp. 56. 159. 268 ss. 301-306. 333-353 s. 419.

SAFIRA. — v. *Ananías y Safira*.

SALEM. — v. *Jerusalén*.

SALMANASAR. — Nombre de algunos monarcas asirios. El primero, sucesor de Adad-Nirari I y padre de Tuculti-Ninurta I, reinó desde 1272 hasta 1243 a. de J. C. Considerásele como primer organizador del militarismo asirio. Las gestas de este monarca se dirigieron ante todo a sofocar rebeliones en el septentrión (Urartu), y luego a bloquear la presión jorrea con la conquista de Mitanni. Hay una inscripción que recuerda su victoria sobre una coalición de jorreos, jeteos y arameos (Ahlahmu). Entre sus principales obras se menciona la fundación de Calah.

De Salmanasar II (1028-1017) hágese mención en una inscripción como conquistador de las ciudades de *Si-na-bu* y *Ti-i-du* en la región de Nairu, al noroeste de Mesopotamia, ciudades que después pasaron a estar en posesión de los arameos.

De Salmanasar III (858-824), hijo de Asurbanipal, tenemos la célebre inscripción del «obelisco negro». Éste es el primer monarca asirio que se vió en conflicto con los israelitas. Ya desde su primer año de reinado fue extendiéndose por el otro lado del Efrates hasta Siria, y para ponerle coto se formó la gran liga entre Damasco, Jamat y otros reyes de la región de la costa. También se hallaron presentes las tropas de Ajab en la gran batalla que se dió en Carcar (854) entre esta liga y Salmanasar. La resistencia de los aliados fué tenaz, y el rey asirio hubo de regresar a Mesopotamia. Tras repetidos ataques, Salmanasar logró en su décimoctavo año de reinado

derrotar a Damasco, gobernado entonces por Jazael, y conseguir tributo de los reyes de Tiro y Sidón, y de Jehú, rey de Israel. También luchó no poco en Babilonia de donde logró alejar a los caldeos.

Es poquísimo lo que sabemos de Salmanasar IV, pero mucho de Salmanasar V (727-722), sucesor de Teglatfalasar III, incluso por los textos sagrados. Sus principales empresas militares fueron dirigidas contra los rebeldes occidentales. Después de haber conseguido la sumisión de casi todas las ciudades fenicias, sufrió una derrota naval luchando contra Tiro, que más adelante hubo de rendirse tras un asedio de cinco años. La principal empresa de Salmanasar V, de la cual hace mención la Biblia, es el asedio de Samaria, seguido de la conquista y destrucción de la misma ciudad por obra de Sargón II: la causa de ello fué la postura tomada por Oseas, rey de Israel, tributario de Salmanasar desde que hizo su aparición en Fenicia. Se había creído Oseas, fiado de la ayuda egipcia, que llegaría un momento en que podría suspender el tributo, pero le resultó de graves consecuencias la aventura, que costó la prisión del mismo Oseas y el fin del reino de Israel (II Re. 17, 16; 18, 9 s.). [G. D.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1947, 8, 17 ss. 435, 445 s. 464; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

**SALMOS.** — Siguiendo un uso inspirado en la Biblia griega y latina, son así llamados los sagrados cánticos a los que con más propiedad los hebreos dan el título de *himnos*. Son poesías religiosas de temas variados, que en su mayoría son plegarias o alabanzas a Dios. Su colección, llamada *Salterio* por analogía, en las biblias hebreas está dividida en cinco libros, separados entre sí por la doxología o aclamación («Bendito el Señor», etc.), que se lee al fin de los Salmos 41.72.89.106. Pero es una división relativamente reciente (h. s. III a. de J. C.). En tiempos más remotos estuvo compuesta de tres grandes colecciones, que se distingúan por el empleo de los diferentes nombres con que se invocaba a la divinidad. La primera (*Sal.* 1-41) y la tercera (90-150) emplean el de *Yahweh*; la segunda (49-89) el de *Elohim* (Dios).

En la primera casi todos los salmos (a excepción de 1.2.33) llevan por título: A David, a Asaf; en la tercera casi todos son anónimos. Lo mismo que los nombres, varía también el contenido general del argumento. La mayor parte de los salmos atribuidos a David son peticiones de socorro en toda clase de aflicciones;

las cánticas de los hijos de Coré (levitas) se desarrollan en torno al culto, al templo, a la ciudad santa. Los de Asaf son cantos nacionales o didácticos; celebran los triunfos o lloran las derrotas de todo el pueblo, o enseñan verdades morales. La colección anónima contiene, principalmente, himnos de alabanza o de acción de gracias a Dios. Destaca una colección especial de salmos llamados *graduales* (120-134), de índole levítica y nacional.

Puede, pues, advertirse que la actual colección de los salmos fué formándose poco a poco desde los tiempos de David (h. el 1.000 a. de J. C.) hasta después de los de Nehemías (h. el 400 a. de J. C.). Durante aquel largo periodo casi en todas las generaciones hubo piadosos poetas que, inspirados por Dios, derramaron en esos himnos sus santos afectos, sus fervientes plegarias, los arranques de su alma profundamente religiosa. Al recoger así el salterio el eco de todo un pueblo y durante tantos siglos, por su misma naturaleza estaba compuesto para convertirse, como en realidad se convirtió, en libro de oraciones, en manual de devoción, primero para la sinagoga israelita y luego para toda la Iglesia Cristiana.

Tanto la Biblia hebrea como la cristiana (LXX y Vulgata) cuentan con igual número de 150 salmos, pero no coinciden en el modo de llegar a tal número. El salmo que en la cristiana es el 9, en el texto hebreo tradicional forma los dos salmos 9 y 10. Asimismo, el 113 de la Vulgata corresponde al 114 y 115 del hebreo; y viceversa, el hebreo reúne en uno (116) los 114 y 115 de la Vulgata, e igualmente reúne en uno (147) los 146 y 147 de la Vulgata. En general puede decirse que la numeración de la Vulgata desde el *Sal.* 10 al 146 es inferior a la del hebreo en una unidad.

La mayoría de los salmos lleva como encabezamiento un *título* o portada que puede variar mucho por la extensión y por el contenido. Presenta una o varias de las siguientes noticias: 1.º el autor, 2.º el género poético, 3.º el aire o acompañamiento musical, 4.º el uso litúrgico, 5.º la ocasión histórica. Tales títulos son ciertamente antiquísimos y fueron colocados en su lugar al menos por una tradición autorizada. El atento lector hallará en muchos indicios intrínsecos una confirmación de tal autoridad, especialmente por lo que atañe a los autores. Pero es evidente que no gozan de la misma autoridad del texto inspirado.

Por unanimidad consentimiento de códices y de versiones antiguas atribuyéndose a David unos

70 salmos, o sea casi la mitad de toda la colección. Consta, en efecto, por los libros históricos, que David estaba dotado de notable talento poético y musical (*I Sam.* 16, 14-23; 18, 10; *II Sam.* 1, 18-27, etc.), que llegó incluso a ser proverbial (*Am.* 6, 5). Sábase también que puso gran cuidado en el culto divino intimamente ligado con el canto y la música (*II Sam.* 6, 2-22; 24, 16-25; *I Par.* 16, 4-7: 23-29; cf. *Ecio.* 47, 8 ss.), por lo que era de esperar que fuese él también el autor principal de los salmos, y que muchas veces se presentase con su nombre la colección entera, todo el salterio hebreo. Pero no fué él su único compositor; una docena de salmos (42-49, 84-85, 87-88) pertenecen a una familia de corehitas (cf. *Nim.* 26, 10 s.), según testimonio del título; familia que hasta el tiempo de la cautividad estuvo formando una clase de cantores adjuntos al Templo. (*I Par.* 6, 16-23; *II Par.* 20-19). Otros doce salmos llevan por título el nombre de Asaf, con el que se designa una familia de cantores. (*I Par.* 26, 1-6; *II Par.* 5, 12; 35, 15), que sobrevivió a la cautividad (*Esdr.* 2, 41; 3, 10). La pertenencia a David afirmada en los títulos podrá entenderse también por analogía en el sentido de que dichos salmos estaban insertos en una colección o cancionero de cantos sagrados, de los cuales no era el rey poeta el único autor, pero si el principal. Es oscuro el significado de la atribución de un salmo a cada uno de los tres insignes varones Moisés (90), Salomón (72) y Etán Ezrajita (89). El resto de los salmos, exactamente un tercio, es anónimo.

De entre los términos que se leen en los títulos para indicar el género poético, el más corriente (57 veces) es *mizmor*, que los LXX traducen por «psalmos», del que procede nuestro término *salmo*, que, en virtud del uso, indica una poesía de motivo religioso, y así con acierto se hizo extensivo a todos los cantos de la colección. Es menos frecuente el término *shir* = canto que se aplica igualmente a la poesía profana (*Is.* 23, 16; *Am.* 6, 5); hállase en trece salmos acoplado a *mizmor*, y él sólo en el *Sal.* 46, en los graduales y en el 45, «canto de amor». Son más importantes en orden al asunto, y responden mejor a nuestros conceptos, dos términos que rara vez aparecen en los títulos, pero muy a menudo en el mismo texto de los salmos: *tefillah* = oración y *tehillah* = alabanza. Así se designa a los dos géneros más frecuentes de los salmos. En el primer género, el de oración, que por si solo comprende más de una tercera parte de todo el salterio, una persona (y menos fre-

cuentemente la nación), asaltada por males y aflicciones de todo género, recurre a Dios para verse libertada; con su abundancia y variedad los salmos ofrecen modelos para todas las contingencias de la vida humana.

El otro género, el de alabanza o himnos a Dios, estaba indicado de un modo especial para el culto público en el servicio religioso del Templo y se halla concentrado principalmente en los libros 4.<sup>o</sup> y 5.<sup>o</sup>. Son menos numerosos los salmos didácticos o sapienciales y morales, llenos de diferentes instrucciones para la vida, y los salmos históricos que recuerdan los grandes hechos de la vida nacional para ensalzar a Dios y darle gracias o para aleccionar a la posteridad. Y, en fin, nos quedan salmos que no encajan en ninguna categoría. Tal es la variedad de esta nobilísima antología de poesía religiosa.

En el salterio (dice San Atanasio en su carta a Marcelino sobre la inteligencia de los salmos) se encuentra reunido todo lo útil y saludable que se halla esparcido por los otros libros del Antiguo Testamento. «El libro de los salmos es como un *huerto* que contiene los frutos de todos los otros, a los cuales comunica el exquisito sabor de la poesía, y además añade a ellos otros que le son propios» (PG 27.12). Efectivamente, el salterio tiene de común con los libros legislativos una ferventísima adhesión a la ley divina (1, 19, 7-14; 119); con los históricos las narraciones de las épocas gloriosas del pueblo elegido (68.78.105-107, 114.136); con los didácticos las enseñanzas morales (15.37.82.94.100.112.133) y las reflexiones sobre los destinos humanos (39.49.73.90.139); con los proféticos el espíritu ardiente, el culto interior (15.40.50.51), el cielo por la justicia y por la protección de los débiles (10, 12.58.82.94), la visión de los tiempos y de los hechos mesiánicos (2.16.22.45.72.89.96-100, 110). Así la materia que constituye este magnífico y delicioso jardín es tan abundante como variada.

Y no es menos variada y bella la forma poética de que se reviste el pensamiento, desde la más suave e idílica (23.42.65.104.128.131), hasta la más emocionante y sublime (29.46.68.75.76).

Para saborcar toda su belleza y sentir su eficacia, el lector deberá aplicarse a penetrar en los sentimientos y en los afectos que se expresan en el sagrado texto. Si algún pasaje, como sucede en los salmos llamados imprecatórios (58.69.83.109), llegase a parecer duro a almas modeladas en la mansedumbre evangélica (cf. *Mt.* 5, 43), pensemos en el duro celo

de la justicia y del honor a Dios que animaba a los sagrados autores (cf. 5, 11; 69, 10; 139, 21), y lograremos sentir contra el pecado todo el rigor de la antigua ley, al paso que reservaremos para el pecador toda la caridad y misericordia de la nueva.

[A. V.]

BIBL. — P. SYNABE, en DThC, XIII, col. 1093-1149; H. HÖPFL, A. MILLER, A. METZINGER, *Intr. spec. in V. T.*, 5.ª ed., Roma 1946, pp. 291-314; A. VACCARI, en DAFC, IV, col. 474-95; ibid., *De libris didacticis*, 2.ª ed., Roma 1935, pp. 8-28; ibid., *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 101-344; ibid., *I Salmi*, con la nueva versión latina del Pomi. Inst. Bibl., 2.ª ed., Turín 1953; *Liber Psalmorum...*, nueva versión Profess. Pont. Ist. Biblici edita, Roma 1945; P. GALETTO, *I Salmi...*, texto latino de la nueva versión del P. I. B., con traduc. italiana, ibid., 1949 (ed. Paoline), 1954; G. CASTELLINO, S. D. B., *Libro dei Salmi (La S. Bibbia)*, S. GAROFALO, Torino 1955. \* J. ENCISO, *Los himnos de los salmos y la historia de la formación del salterio*, EstB, 1954; RÁBANOS, *Los salmos*, CB (1946-51); LUQUE, *La poesía de los salmos*, CB (1951); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Género literario de los salmos*, EstB (1954); R. GÁLDOS, *La estrófica de los salmos y su utilidad en la crítica textual y en la exegesis*, EstB (1934); P. ARCONADA, *Las citas textuales de los salmos*, EstB (1934), pp. 221-243.

**SALOMÓN.** — Hijo de David y Betsabé; sucesor en el reino (h. 965-926 a. de J. C.). Con el apoyo del profeta Natán, del sacerdocio jerosolimitano y de la guardia real, se poseicionó del trono paterno, ambicionado por su hermano Adontas, quien a su vez estaba sostenido por los representantes de la tradición de Hebrón, Joab, Abiatar y los funcionarios judíos, y eliminó a sus contrincantes (I Re. 1-2). El reinado de Salomón fué pacífico, en completo contraste con lo dinámico del de David. No obstante, conservó en toda su integridad lo que su padre le había entregado, protegido por un cinturón de plazas fuertes, custodiadas por nuevas guarniciones, provistas de carros de guerra (I Re. 9, 15-19; 10, 26). Pero no logró impedir la reconquista de Edom por parte del príncipe moabita Adad, que se había refugiado en Egipto (I Re. 11, 21), ahora que sí consiguió asegurar el dominio sobre la región metalúrgica y sobre el camino del mar Rojo, en Edom. Perdió asimismo la Siria, que fué reconquistada por Razón, fundador de la dinastía damascena, y cedió veinte ciudades de Galilea a Hiram de Tiro (I Re. 9, 10).

La actividad política fué llevada con diplomacia y no con las armas. La alianza con Egipto, deseoso de recobrar el dominio sobre Palestina, quedó sellada con el matrimonio de Salomón con la hija del faraón Suseñes I de la dinastía XXI, la cual llevaba como dote la ciudad Guezer (I Re. 3, 1; 9, 16 s.); y los intereses comerciales más el prestigio de Salomón determinaron a la reina de una colonia

sabea de Arabia a hacer una visita a Jerusalén (I Re. 10, 1-10).

El comercio de Salomón, que se transformó en monopolio del estado, a imitación de todos los reinos orientales, fué ante todo de tránsito: los caballos de Cilicia son transportados a Egipto, de donde vienen los carros militares destinados para Siria; y luego también comercio de intercambio: el trigo y el aceite de Palestina se cambian por maderas del Líbano (I Re. 5, 24-25); los metales de Arabah por productos raros de la península arábiga. Los metales del Arabah eran elaborados antes de su exportación: en Tell el Khelefeh (Asiongaber) descubrió N. Glueck en 1938-39 potentes refinerías construidas por Salomón para el hierro y el cobre que se extraía de las minas próximas (en BASOR, 71 (1938) 3-18; 72 (1938) 9-13; 75 (1939) 8-22). El comercio, que se desarrollaba por medio de caravanas (I Re. 10, 15), recibió un gran incremento con la creación de una flota de gran fondo («naves de Tarsis») que llevó a efecto Salomón en sociedad con Hiram y sirviéndose de personal fenicio. Tenía como base el puerto de Asiongaber-Helath (Tell el Khelefeh), construido expresamente en el golfo de Aqabah (I Re. 9, 26 ss.; II Par. 9, 21).

Las grandes construcciones fueron posibles gracias a la riqueza acumulada con la actividad comercial y fiscal: la grandeza de la nación se mostraba palpablemente en la del Templo y del palacio. Con el concurso de obreros fenicios especializados y, sobre todo, con material fenicio (cedros y cipreses del Líbano), que en zateras hacían llegar hasta Gaza para llevarlo de allí en convoyes a Jerusalén, construyó el Templo y el palacio, organizando la distribución del personal de modo que fuesen de acuerdo las actividades constructivas con las del servicio práctico. La actividad constructiva que se inició en el cuarto año de su reinado (I Re. 6, 1), se prolongó durante veinte años (I Re. 9, 10): siete para el grupo del Templo (I Re. 6, 38) y trece para el grupo del palacio (I Re. 7, 1). El grupo del palacio (I Re. 7, 1-12), construido después y al sureste del Templo (v.) estaba integrado por varios edificios que ocupaban la explanada del actual Haram es-Sherif, y eran los siguientes: La «casa del Bosque del Líbano», probablemente destinada a ceremonias solemnes; era de grandes dimensiones (ms. 55-25, 50-16); estaba dividida en cinco naves de cuatro filas de columnas de cedros del Líbano (de ahí su nombre), y la iluminaban tres órdenes de ventanas cuadrangulares dispuestas simétricamente

a lo largo de los dos lados mayores; en un palco superior había tres filas de habitaciones. El «vestíbulo de las columnas» ( $27'5 \times 16'5$  m.), adornado de columnas (de las que recibió el nombre) con una especie de pronaos de columnas, cubierto con un pequeño techo. El «vestíbulo del trono» de dimensiones iguales a las anteriores, si bien no se han llegado a precisar, revestido con tablas de cedro, con un magnífico trono destinado a la administración de justicia. Por último, el palacio real propiamente dicho, al oeste del grupo precedente y al sur del Templo, dividido en dos partes, una de las cuales, al sur, estaba destinada para el harén real y la otra para la hija del faraón, su esposa. Salomón reconstruyó las defensas de algunas ciudades cananeas, aptas, por su posición, para ser convertidas en plazas fuertes (I Re. 9, 15-19): Jasor en Galilea (= Tell Waqqūs); Mageddo (Tell Mutesselim), donde se hallaron los restos de las caballerizas de Salomón (I Re. 5, 6); Guezer (Tell Gezer); Bet Jorón inferior (Beit'Ur el Tahata Tadmor (v. *Palmira*). En Jerusalén, después de la organización del palacio (I Re. 9, 24), construyó el Milo, un terraplén (de la raíz millē: llenar) que debía cegar la brecha que en la colina de la ciudad de David (I Re. 2, 10) se había abierto con la desviación del valle del Tyropeion, al norte del ángulo suroeste del actual Haram es-Sherif (I Re. 9, 15-24).

Administrativamente dividido el territorio, sin comprender en ello a Judá, en doce prefecturas, cuyas prestaciones en especie se destinaban a llenar las necesidades de la corte, de los funcionarios y del ejército (I Re. 4, 7-19; 5, 2-3; 7-8). La reforma de Salomón, que sustituía los ancianos por prefectos, que él mismo nombraba directamente, se proponía acabar con las tradicionales rivalidades existentes entre las tribus y formar un estado bien organizado. Las doce prefecturas, que conservaban parcialmente la distribución por tribus, aunque con segmentaciones de las tribus de Efraim y de Manasés, eran éstas: 1. emontaña de Efraim, que abarcaba las tribus de Efraim y el mediódia de Manasés, cuya capital era, probablemente, Siquem (Jos. 20, 7); 2. el antiguo territorio de Dan, con algunas partes de las tribus de Judá y de Benjamín; 3. la llanura de Sarón entre el Nahr el Angia y el Nahr ez-Zerga; 4. la región de Nafat Dor, desde el Nahr ez-Zerga hasta el Carmelo; 5. la parte occidental de la llanura de Esdrelón y la septentrional del valle del Jordán; 6. la región correspondiente a casi todo el territorio de Manasés transjordánico; 7. la región de

Manajim, correspondiente al Galad Meridional; 8. la prefectura de Neftalí en perfecta correspondencia con la antigua tribu; 9. la de Aser y Zabulón; 10. la de Isacar, que también correspondía a la antigua tribu; 11. región de Benjamín (cf. Jos. 18, 41-28); 12. la de Gad (LXX; Galad). El territorio de la tribu de Judá no fué incluido entre las prefecturas, porque se regía por una administración especial. En el nuevo sistema administrativo israelitas y cananeos quedaron en un plano de igualdad absoluta respecto de derechos y deberes.

La figura de Salomón pasó a la posteridad con una luminosidad indiscutible: no le falta ni la fama de una sabiduría extraordinaria y universal (I Re. 3, 16-28; 5, 9-14; 10, 1-10), ni las señales de una auténtica religiosidad (I Re. 3, 4-15; 8, 1-66). Pero tiene también sus sombras igualmente notables: el debilitamiento del espíritu guerrero que se mostró desde el mismo comienzo de la monarquía; las excesivas preocupaciones mundanas; la sabiduría profana en demasía; su sentimiento religioso menos arraigado que en David (I Re. 11, 4); y, lo que es peor, que siendo ya viejo condescendió con la idolatría (*Ibid.* 11, 1-8) y fué condenado por el profeta Ajías (*Ibid.* 11, 31). En la política interna, lejos de atenuar aquel dualismo de los del sur, presente siempre en toda la historia hebrea, lo agudizó más al poner a Judea en situación privilegiada en virtud de su administración especial y por los muchos de sus ciudadanos que ocupaban altos cargos del estado (I Re. 4, 1-6), mientras gravaba a Israel con impuestos en especie y prestaciones de mano de obra (*Ibid.* 4, 7-19; 5, 7; 5, 37). Por eso de Israel provino el primer conato de revuelo, que fué sofocado, es cierto, pero que fué el preludio de la escisión que se verificaría después de la muerte de Salomón.

[A. R.]

BIBL. — L. DESNOVERS, *Histoire du peuple hébreu*, III, París 1930; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 349-71; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 79-83; R. DE VAUX, in *DBS*, IV, col. 745 ss.; F. THIERSBERGER, *King Salomon*, Londres 1948; J. HORNER, in *Antiquum*, 21 (1947) 66-73; S. GAROFALO, *Il libro dei Re*, Torino 1951, pp. 28-105.

**SALOMÓN (Odas de).** — v. *Apócrifos*.

**SALOMÓN (Salmos de).** — v. *Apócrifos*.

**SALOMÓN (Testamento de).** — v. *Apócrifos*.

**SAMARIA**, Samaritanos, Samaritano (Penteuco). — I. Samaria (hebr. Shōmerón, acad. Samerina) indica la capital del reino de Is-

rael (v.). Es la actual Sebastijeh, 10 km. al norte de Naplusa. Fue construida por Omri (880 a. de J. C.) sobre el monte (443 m. sobre el mar), que adquirió Semer por dos talentos (*I Re.* 16, 24). Desde el tiempo de Sargón (721) indica la región central de la Cisjordania. Samaria está en el centro del reino septentrional, con buenas vías de comunicación hacia el norte y el oeste, y en posición estratégicamente invulnerable. Las excavaciones arqueológicas (1908-10 y 1931-35) han dado a conocer las vicisitudes de la ciudad desde su fundación hasta el tiempo de Herodes, y han descubierto 75 ostraka en hebreo antiguo, marcas de las jarras de aceite y de vino de los almacenes reales, y recuerdan 22 nombres de poblaciones del territorio de Manasés.

El hallarse en posesión de Galilea, su influencia en Transjordania y su predominio comercial favorecido por la alianza con los fenicios, dan a Samaria una gran riqueza de la que dan testimonio el hallazgo de 200 piezas de marfil (cf. *Am.* 3, 15; 5, 11; *Is.* 28, 1; *I Re.* 22, 39). Ajab es derrotado por Salmanasar III en Carchar, sobre el Orontes. En el ángulo noroeste de la ciudadela se ha descubierto un amplio estanque (10 x 5 m.), en parte abierto en la roca, que tal vez sea el estanque de Samaria (*I Re.* 22, 38) en que lavaron el carro de Ajab después de la batalla. Salmanasar V aprisionó al rey Oseas y asedió la ciudad, que cayó al cabo de tres años (722-721) en manos de Sargón (*II Re.* 17, 5 s.). Los habitantes fueron deportados a las ciudades de Asiria y Media y vinieron colonos asirios a Samaria.

Samaria se convirtió bajo los asirios en la provincia de Samerina, a la cual se unió una parte de las conquistas de Teglatfalasar (733) que provisionalmente estaban subordinadas a Mageddo. Dan fe de la administración mesopotámica una carta escrita en neobabilonio dirigida a Abi-Ahi y muchos cascos atribuidos a la época asirio-babilónica.

Durante la dominación persa Samaria está administrada por uno de los *pahawoth* de Abarnahara, ἔπαρος πέραν τοῦ ποτομοῦ, que «comen sal de la corte», es decir, que viven de las rentas del estado (*Esd.* 8, 36; 4, 14; *Neh.* 2, 7), y tiene entre sus gobernadores a Sambalat, conocido por su intromisión en los asuntos de los hebreos, a quien sucede su hijo Delaia, mencionado en un papiro de Elefanta (*Neh.* 4, 1; 6, 2).

En el 331 Samaria primeramente se somete a Alejandro, y luego, al tratar de rebelarse, es demolida y entregada a una colonia de 6.000 macedonios. En el 145 tal vez es sometida Ga-

ilee a Samaria, a la que por otra parte son sustraídos tres territorios que Demetrio II agrega a Judea (*I Mac.* 10, 30; pero cf. II, 34). La importancia de la provincia de Samaria consiste en que para Antíoco III representa a todo el resto de Palestina. Flavio Josefo presenta en el 167 a Apolonio como estratega de Samaria, y alí alterna con Nicátor, agente encargado de los negocios reales, mientras Andrónico organiza el culto de Zeus Xenios en el monte Garizim (*I Mac.* 3, 10; *Ant.* XII, 7, 1; 5, 5). Juan Hircano (103) se apodera de Siquem, del Garizim y del país de los Culeos (Samaritanos) y destruye la ciudad de Samaria tras el asedio de un año, sin aniquilarla. Una bella torre redonda, numerosos fragmentos de jarras, monedas e inscripciones dan fe del renacimiento de la ciudad. Pompeyo (63) une Samaria al gobierno de Siria; Gabinio (57-55) da el nombre de gabinianos a los habitantes de Samaria. En tiempos de Herodes, en la parte en que toca a Galilea y a Judea, comienza por Genin y termina hacia la topografía de Acrabáctenes; por el noreste limita con el territorio de la ciudad de Escitópolis, y por el norte con el extremo de Fenicia. En el año 27 es completamente transformada por Herodes y se la llama Sebastes, en honor del emperador Augusto.

En el *N. T. Lc.* 17, 11; *Jn.* 4, 4.5.7; *Act.* 1, 8; 8, 1; 9, 31; 15, 3 indican sin duda esta misma región.

2. Los *samaritanos* son el resultado de la fusión de los sobrevivientes samaritanos, después de la conquista de Sargón, con los colonos procedentes de Jamat y Sefaravím (720), de Tamud y de Madián (715), de Babilonia y de Cuta (709) (*II Re.* 17, 24-41). Flavio Josefo los llama también cuteos, tal vez por la preponderancia de los habitantes de Cuta, la actual Tell Ibráhím (*Ant.* IX, 14, 3; XIII, 9, 1). Los samaritanos profesan una religión que es fundamentalmente hebrea, pero con influencias de divinidades asirias, como Nergal, el dios del mundo subterráneo, y tal vez también Hadad, el dios de la lluvia, no obstante haber destruido sus imágenes (*II Par.* 36, 6.7). Van en peregrinación al Templo de Jerusalén (*Jer.* 41, 4). Después del retorno de los hebreos de la cautividad no se permite a los samaritanos tomar parte en la restauración del Templo (*Esd.* 4, 2). Se agudiza la rivalidad entre samaritanos y judíos, lo cual viene a ser la continuación del antagonismo de antes entre el norte y el sur, que estaba aún latente antes de la unidad alcanzada por David y que se manifestó con la división en dos reinos después

de la muerte de Salomón. Sambalat intenta una conciliación mediante el matrimonio de su hija con Manasés, descendiente del sumo sacerdote, pero Nehemías (13, 28), destierra al yerno del gobernador, quien, según la crónica samaritana, se convirtió en sumo sacerdote del culto nacional de los samaritanos e iniciador del cisma. Indignado Sambalat proclama la independencia de los samaritanos y construye en el monte Garizim el templo yavista que domina sobre la ciudad de Siquem, y llama para oficiar en él a miembros de la familia de Arón, que también habían sido expulsados de Jerusalén. La crítica tiende a atribuir al templo del Garizim un origen helenista y a explicar el cisma mediante una evolución lenta. La iniciativa de la construcción debió de ser idea de los sacerdotes huérfanos de Jerusalén, despedidos por el rigor de Nehemías, y refugiados junto a los samaritanos, donde se supone que consiguieron permiso de los seléucidas para construir el templo.

Los samaritanos no sufren persecuciones ni de Pompeyo ni de Herodes, pero muchos de ellos son muertos (36 desp. de J. C.) por orden de Pilato, en una reunión convocada por un impostor en el monte Garizim (Fl. Josefo, *Ant. XVIII*, 4, 2). Toman parte en la rebelión general de Palestina contra los romanos, y Cereal, jefe de la V legión macedónica, los asedia en el monte Garizim y mata a más de 11.000 de ellos el 15 de julio del 67. (Fl. Josefo *Bell. XXXVIII*, 2, 3). Viven aún en corto número en Naplusa.

La tiranía existente entre los samaritanos y los judíos se halla expresamente mencionada en el *Ecl. 50, 27 s.*: *Jn. 4, 9*, manifiesta la desavenencia entre los pueblos de las dos regiones. Por el Evangelio de S. Juan, además del episodio de la samaritana en el pozo (*Jn. 4, 9-42*), conocemos algunos pormenores de los samaritanos: se consideran como descendientes de Jacob y esperan un Mesías a quien llaman *Ta'eb*, «el que vuelve», y a quien consideran como un segundo Moisés, aunque inferior al antiguo legislador, como un gran profeta, y, al mismo tiempo, como un príncipe temporal y conquistador: se mantienen fieles al culto de Dios en el monte Garizim al que llaman montaña bendita y santa, sosteniendo que es el lugar de los sacrificios de Set y de Adán, el de la ciudad de Melquisedec, del sacrificio de Abraham, etc.

Jesucristo es acogido por los samaritanos durante dos días, pese a que no es recibido en una ciudad del norte de Samaria (*Lc. 9, 51-56*) y a que no envía a los discípulos a Samaria

para el experimento de apostolado (*Mt. 10, 5*). No responde a la acusación de que era un samaritano (*Jn. 8, 48 ss.*). Los samaritanos representan una espléndida figura en la parábola del buen samaritano (*Lc. 10, 30-37*) y en la curación de los diez leprosos.

3. El *Pentateuco samaritano* es el texto hebreo del Pentateuco que, tal vez desde el año 400 a. de J. C., vienen usando los samaritanos, que sólo reconocen estos cinco libros de las Sagradas Escrituras. Pedro della Valle (1616), descubrió en Damasco el Pentateuco samaritano completo. Posteriormente se han descubierto otros manuscritos que han sido traídos a Europa. Pero ninguno de éstos es anterior al s. X. El más antiguo es el que se conserva en Naplusa, que consta de veintiuna piezas apergaminadas, con seis columnas en cada piel por 60-70 líneas en cada columna. Sólo es legible como una mitad del mismo. Los samaritanos hacen remontar su origen hasta Abisad, hijo de Fines, en el año 13 de la toma de Canán. Los manuscritos del Pentateuco samaritano están escritos en caracteres hebreos antiguos y no tienen puntos de vocales ni acentos. El texto está dividido en 966 secciones o qasín.

El Pentateuco samaritano tiene unas seis mil variantes respecto del texto masorético, y mil novecientas de ellas tienen la conformidad de los LXX: no es posible establecer una regla mecánica de preferencia. Adviértense variantes gramaticales con añadiduras de letras quiescentes, cambio de formas raras o poéticas, supresión de las letras paragógicas. Esto podría depender de un deseo de poner al día la escritura como en el primer rollo de Isaías de Khirbet Qumrán. No faltan adiciones de glosas e interpretaciones del texto, añadiduras tomadas de pasajes paralelos, correcciones de pasajes cosmológicos, especialmente de la edad de los patriarcas lo mismo que en algunos apócrifos, como el *Enoc etope* y el libro de los *Jubileos*. Citas de Filón de Alejandría y alusiones del Nuevo Testamento (*Act. 7, 43.235; Hebr. 9, 3*), que sólo hallan su correspondencia en el Pentateuco samaritano, inducen a admitir como probable la existencia, en los ambientes judíos, de un tipo de texto próximo al samaritano diferente del que pudo servir de fundamento para el texto masorético y para el de los Setenta. Existen variantes conformes con las creencias y el culto de los samaritanos. Han sido eliminados los antropomorfismos: pónese el monte Garizim en vez del monte Hebal (*Dt. 27, 4*). Son notables las añadiduras a *Ex. 20, 17* y a *Dt. 5, 21*. Los

cambios comprobados en el Pentateuco samaritano son sistemáticos y carecen de verdadera autoridad, y sigue siendo preferible el texto masorético.

[F. V.]

BIBL. — G. A. REISMER, CL. S. FISCHER, D. G. LYON, *Harvard excavations at S.* (1908-1910), 2 VOL. Cambridge (Mass.), 1924; J. W. G. M. CROWFOOT, *Early ivories from S.*, Londres 1938; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, p. 140 ss. 362-70; II, 1938, pp. 120, 124, 134, 443; D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche*, Florencia 1934, p. 21-73; S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1951, pp. 106-110; 27-39; J. A. MONTGOMERY, *The Samaritans*, Londres 1925; *Id.*, *The Samaritan oral law and ancient Tradition*, Londres 1932; A. VON GALL, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1914-1918; P. KAHL, *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 88 (1915), pp. 399-439; B. J. ROBERTS, *The Old Testament, text and versions*, Cardiff, 1951, pp. 188-96; S. SALMON, *The Samaritan Pentateuch*, en *Journal of Jewish Studies*, 2 (1951), pp. 144-50; A. PARROT, *Samarie, capitale du royaume d'Israël* (*Cahiers d'Arch. Bibl.*, 7), Neuchâtel 1955.

SAMBALAT. — v. Esdras.

SAMGAR. — v. Jueces.

**SAMUEL.** — El profeta Samuel (*שְׁמַעְאל*: interpretado en I Sam. 1, 20, según una etimología popular «Yavé lo llamó *שְׁמַעְאל*»; tiene mucha afinidad con *šumu-ilu*, nombre divino acádico ya del tiempo de Hammurabi; cf. E. Dhorme, *Les livres de Samuel*, París 1910, p. 23), nació en Ramataim (probablemente la actual Rent; cf. E. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II París 1938, p. 428 s.), de una de las esposas de Elcana, llamada Ana, que había sido estéril hasta el nacimiento de Samuel, y había prometido que, si llegara a nacerle un hijo lo consagraría a Dios (I Sam. 1, 11). A consecuencia de esto, Samuel es puesto a disposición del sumo sacerdote Heli (I Sam. 1, 24-28). Le fué revelada la extinción de la familia de éste (I Sam. 3) y luego fué declarado profeta del Señor (I Sam. 3, 19 ss.). Sólo tuvo dos hijos, Joel y Abías, los cuales no siguieron los ejemplos de su padre. No pudiendo ya defender a Israel de los enemigos, a causa de su vejez (cf. I Sam. 9, 16; 10, 5; 13, 3) y no siendo recomendables sus hijos (I Sam. 1, 8-5), a petición del pueblo consagró por rey a Saúl (I Sam. 9, 1-10, 26). Después de la victoria de éste sobre los amonitas (I Sam. 11, 1-11), inauguró el reino de Gálgala (I Sam. 11, 12-15) y se retiró del oficio de juez. Pero siguió actuando como profeta, y como tal comunicó al rey los divinos designios. Encomendó a Saúl, en nombre de Yavé, que aniquilase a los amalecitas (I Sam. 15, 1 ss.), y luego comunicó al rey desobediente que había sido abandonado por Dios, primero en su dinastía (I Sam. 13,

14-15) y después en su misma persona (I Sam. 15, 11-23). Por orden de Yavé ungíó por rey a David (I Sam. 16, 1-13). En lo sucesivo ya no consta que haya intervenido públicamente; lo único que parece que hizo fué presidir la reunión de los llamados «hijos de los profetas» (I Sam. 19, 20-24), y debió de morir en Ramá su patria (I Sam. 25, 1), llorado por su pueblo. Muchos Padres han dudado de la realidad de su evocación después de muerto, por iniciativa de Saúl.

[B. N. W.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 208-28; II, 1930, pp. 33-45, 66 ss. 76 s. 128-31.

**SAMUEL (Libros de).** — No obstante haber prevalecido la denominación de *Libros de los Reyes*, de la que ya se halla hecha mención en el Decreto Gelasiano, hoy los escritores hablan generalmente de *Libros de Samuel*, divididos en dos desde la Biblia Bombergiana (Venecia 1517). Así que el de Samuel, uno en su origen (cf. Orígenes en Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 25; San Jerónimo, *Prólogo Galeato*), fué dividido por los griegos y por los latinos en dos libros que, unidos con los dos de los Reyes, formaron los dos primeros de los cuatro libros de los Reyes (*Βασιλεῶν*, Regum o Malachim, y mejor aún Regnorum o Malachot, según el prólogo Galeato de San Jerónimo).

Este libro relata la historia de la fundación del reino y de la consolidación de un trono eterno en la familia de David, y está dividido en tres partes.

I. *Historia de Samuel, último juez* (I Sam. 1-12). Nacimiento y adolescencia. Samuel anuncia al sumo sacerdote Heli la venganza divina por su debilidad respecto de las malas costumbres de sus hijos Ofni y Fines: es elegido por Yavé y reconocido como profeta (I Sam. 1-3). Desgracias de los israelitas; cae el arca en poder de los filisteos (I Sam. 4). Estancia del arca entre los filisteos y devolución de la misma (a causa de las calamidades de que les hace objeto), que es transportada a Quiriat-Jearim (I Sam. 5-7, 1). Samuel asume el cargo de juez y libra a los israelitas del yugo de los filisteos (I Sam. 7, 2-17); une a Saúl por rey (I Sam. 8, 10), el cual inaugura el reino de Gálgala, después de haber libertado a la ciudad de Jabel de Galad (I Sam. 11). Samuel abdica el oficio de juez (I Sam. 12).

II. *Historia de Saúl, primer rey, a quien Dios desecha* (I Sam. 13-31). Saúl peca en Gálgala ofreciendo sacrificios antes de la llegada de Samuel. Son excluidos del reino sus descendientes (I Sam. 13). Vence a los filisteos gra-

cias al acto heroico de Jonatán (*I Sam.* 14). Recibe la orden de exterminar a los amalecitas, y por no haber obedecido es castigado él mismo y repudiado por Dios (*I Sam.* 15). Es ungido David por rey (*I Sam.* 16, 1-13) y pasa a la corte real para desempeñar el oficio de tañedor de arpa y escudero del rey (*I Sam.* 16, 14-23). David mata a Goliat (*I Sam.* 17, 1-54) y se hace célebre entre el pueblo, lo cual suscita la envidia de Saúl (*I Sam.* 17, 55-18, 9), que le persigue frecuentemente, pero siempre en vano (*I Sam.* 18, 10-28, 2). Antes de decidirse a la guerra contra los filisteos, Saúl consulta a Samuel ya difunto por medio de una pitonisa (*I Sam.* 28, 3-25). David, despedido por los filisteos, vence a los amalecitas (*I Sam.* 29-30). Saúl sucumbe en la lucha en los montes de Géliboe con su hijo Jonatán (*I Sam.* 31).

III. *Historia de David rey* (*II Sam.* 1-24. v. *David*). *Composición*. Es probable que el libro fuera redactado definitivamente cuando en el reino de Judá dominaban varios reyes, o sea en un período más o menos alejado de la división del reino. Se lee en *I Sam.* 27 que la ciudad de Siceleg había permanecido bajo los reyes de Judá hasta los tiempos del autor. El nombrar a los reyes de Judá supone un reino ya dividido (cf. *I Sam.* 17, 52; 18, 16; *II Sam.* 7, 9; 3, 10). Las hijas del rey David van vestidas de un modo distinto de como visten las hijas del rey de su tiempo (*II Sam.* 13, 18).

Es cierto que el autor se sirvió de fuentes. Para verlo basta pensar en qué tiempos vivió y cotejar el libro con *I-II Par.* los cuales obligan a suponer una fuente común, ya que se relatan también hechos comunes (cf. por ejemplo, *II Sam.* 6 con *I Par.* 13, 15). Nótase incluso que muchas veces los *Par.* han conservando el texto en forma más correcta (cf. H. Van den Bussche, *Le texte de la prophète de Nathan sur la dynastie davidique*, en *ETHL*, 24 (1948) 354-94). Se dan además repeticiones de hechos, por ejemplo, que David es presentado dos veces a Saúl (cf. *I Sam.* 16, 14-23; y 17, 55-58). Pero es muy difícil averiguar cuáles hayan sido las fuentes. Algunos investigadores, como Budde, a quien sigue Dhorme en parte, admiten dos fuentes que él llama *J* y *E*, a semejanza de las fuentes del Pentateuco. Otros, como Smend, Eissfeldt, y en cierto modo Steuernagel, admiten tres fuentes, *J*, *E* y *L* (= *Lafengquelle* = fuente laica). Pero el fruto que esta teoría puede dar, aplicada a *Sam.*, tiene que ser muy menguado. Gressmann y Gaspari proponen una teoría complementaria. Es, pues, un hecho el que el autor se sirvió de fuentes, pero no puede probarse si existieron narraciones

paralelas y continuas (cf. Leimbach, *Samuel*, 4-16).

*Historicidad*. Todos admiten, aun los que presuponen fuentes, que aunque estas narraciones no son contemporáneas de los acontecimientos, sin embargo conservaron fielmente la tradición de los hechos, y revelan, tras un severo examen crítico, una completa exactitud histórica. El autor se propone hacer notar que el reino de David es una institución divina que durará eternamente, en cuanto que de los descendientes de David nacerá el Mesías (*II Sam.* 7).

J. B. N. W. [

BIBL. — L. DHORME, *Les livres de Samuel*, París 1910; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, ibid., 1922, pp. 209-28, 403-06; II, 1930, pp. 1-141; K. A. LEIMBACH, *Die Bücher Samuel*, Bonn 1936; A. MÉDEBIELLE (*Le Ste. Bible*, ed. Piron, 3), París 1949, pp. 329-561; G. BRESSAN, *Samuele* (*La S. Bibbia*, S. GAROFALO), Torino 1954.

**SANCTA SANCTORUM** = Santísimo. — v. *Templo*.

**SANEDRÍN**. — (Griego *συνέδριον* = asamblea). Junta Suprema de los judíos para la administración de la justicia y tomar decisiones de carácter religiosopolítico. Se la menciona con el nombre de Guerusia en los documentos de Antíoco III (223-187; Fl. Josefo, *Ant.* XII, 138) y frecuentemente en los libros de los Macabeos (cf. *I Mac.* 11, 23; 12, 6; 13, 36; 14, 20-28; *II Mac.* 1, 10; 4, 44; 11, 27), y más tarde es cuando aparece con la denominación griega de *Sanedrín* (cf. Fl. Josefo, *Op. cit.* XIV, 167 ss.), frecuentemente transcrita en los textos hebreos (*sanhedrín*), los cuales emplean también la circunlocución *Béth din*, que propiamente significa «Casa del juicio», «tribunal». Aunque con oscilaciones varias respecto del ámbito de su poder y de su importancia, el Sanedrín siguió viviendo hasta el año 70 desp. de J. C. En general su actividad fué mucho mayor durante la ocupación extranjera (seléucida y romana) que bajo las dinastías locales (asmonea y herodiana). Cuando de más amplia libertad disfrutó fué en los tiempos de los romanos, pues éstos no gustaban de entrometerse en los delicados problemas de aquel pueblo singular, e incluso en cuestiones secundarias políticoadministrativas; y fué en tiempo del déspota Herodes el Grande cuando sufrió más graves limitaciones.

La competencia del Sanedrín era eminentemente religiosa; pero también administraba justicia, con exclusión de la pena de muerte, para los problemas en que no se veía directamente implicado el poder extranjero ocupante, y en general ejercía un gran influjo en los

diferentes sectores de la vida cotidiana. Los mismos hebreos de la diáspora, que tenían sus sanedrines locales, reconocían cierta supremacía, al menos moral (cf. *Act. 9, 2*), en el organismo central de Jerusalén. Las reuniones se celebraban generalmente en la «Estancia de las piedras cuadradas» (hebr. *Liškath haggazith*), que muy probablemente estaba situada en el ángulo suroeste del Templo.

El Sanedrín constaba de 70 miembros, además del sumo sacerdote, que estaban agrupados en tres categorías, designadas —con algunas variantes en las fuentes— con los nombres de *sumos sacerdotes, escribas y ancianos* (cf. *Mt. 27, 41*; *Mc. 11, 27*; *14, 43.53*; *15, 1*; *Lc. 20, 1*, etc.). En el primer término estaban comprendidos el sumo sacerdote en el cargo, los que eventualmente habían sido depuestos y también miembros de aquellas familias sobre las cuales solía recaer la elección para el supremo cargo religioso (cf. *Jn. 18, 19*; *Act. 4, 6*; *19, 14*). Los *ancianos* (*οἱ πρεσβύτεροι*) representaban la aristocracia laica (cf. Fl. *Josefo, Vita, 9*), los *escribas* (*οἱ γραμματεῖς*) procedían de clases sociales dispares y eran llamados a tomar parte en el Sanedrín por ser guías espirituales del pueblo mediante su ciencia judiorreligiosa. [A. P.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, en *Biblica*, 19 (1938) 43-58. 151-74; *Id.*, *Storia del tempio del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 160-71. \* ROQUÍGUEZ MARTÍNEZ, *El odio del Sanedrín ante la nueva ley*, REEP, 1947, abr.

**SANGRE.** — (Hebr. *dām*, empleado 360 veces; acád. *dāmn*; Ugarit *dm*; griego *αἷμα*. En el Nuevo Testamento 98 veces). En el Antiguo Testamento la sangre indica, las más de las veces, la muerte violenta. Pero se reconoce una íntima relación entre la vida y la sangre, que es considerada como alimento y condición de la vida y como sede del principio vital (*nefesh*). Establecense casi la identidad entre la vida y la sangre (*Gén. 9, 4*; *Dt. 12, 23*): «la sangre es la vida». La sangre se reserva al dueño de la vida, a Dios, mediante numerosas prohibiciones a los israelitas (*Gén. 9, 4*; *Lev. 3, 17*; *7, 26 s.*; etc.), para que no la coman. David renuncia a beber el agua que le habían llevado sus heroicos soldados que por él habían arriesgado su vida (*II Sam. 23, 17*). Yavé pide cuenta de la sangre de cada uno, del alma del hombre (*Gén. 9, 5*). El empleo paralelo de «sangre» y «vida» aparece en *Sal. 72, 14*.

Esa prohibición siguen manteniéndola los Apóstoles para con los convertidos del paganismos (*Act. 15, 29*), y aún hoy está vigente entre los árabes. *Lev. 17, 10 s.* explica el moti-

vo de la prohibición: «Esta sangre os la he dado para que hagáis sobre el altar el rito de expiación por vuestras vidas, pues es la sangre la que sirve de expiación por una vida» (cf. *Hebr. 9, 7.21 ss.*). En otros textos se insinúa el peligro de idolatría (*Lev. 19, 26*).

En el Nuevo Testamento, la expresión «la carne y la sangre» indica el concepto de hombre, el de naturaleza humana, y muchas veces en cuanto se manifiesta contra Dios (*Mt. 16, 17*; *Gál. 1, 16*; *I Cor. 15, 50*, etc.). La misma locución es corriente en el Talmud para significar el hombre mortal, e incluso es conocida del escritor griego Polieno (*Strateg. 3, 2, 1*).

La sangre está empleada 12 veces refiriéndose a los sacrificios de animales, y las restantes a la de Cristo, de la que San Pablo subraya la función de rescate (*Ef. 1, 7*), de justificación (*Rom. 5, 9*), de pacificación (*Col. 1, 20 ss.*) y de reconciliación (*Ef. 2, 16*). [F. V.]

BIBL. — P. DHORME, *L'emploi métaphorique des parties du corps en hébreu et en akkadien*, París 1923, p. 8 s.; F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, 1930, pp. 308-63; BEHM, *αἷμα*, en *THWNT*, I, p. 171 ss.

**SANSÓN.** — (Hebr. *Shamšon* = «solar»; cf. el nombre de la localidad cananea *Bêt-Semeš*, «casa del [dios] sol»). Uno de los «jueces» de Israel, célebre por su extraordinaria fuerza (h. 1070-1050 a. de J. C.), del cual habla *Jue. 13-16*.

Dan, la tribu de Sansón, estaba entonces dominada por los filisteos, y Dios proveyó milagrosamente a su nacimiento (13, 2-24) con el fin de que comienzasen a librarse a Israel del enemigo (13, 5). La obra de Sansón no fué más que un «sindicio»; él fué esencialmente un luchador aislado, a quien los suyos estaban muy lejos de seguir, aun cuando lo admiraban, y a los filisteos les acarreó mayor daño con su ejemplo de resistencia que con sus afortunados golpes de mano, algunos de los cuales relata el texto sagrado como ocasionados por el proyecto de matrimonio de Sansón con una filística (14, 1-11). Una adivinanza que Sansón propuso a los filisteos durante el banquete de bodas, y que éstos solucionaron con la complicidad de la esposa (14, 12-18) indujo a Sansón a matar a 30 filisteos para pagar la apuesta (14, 19). Cuando después volvió para tomar la esposa y se halló con que se la habían entregado a otro, lanzó por entre las nubes 300 chacales que llevaban teas encendidas atadas a la cola. Consintió en que los de la tribu de Judá lo entregasen atado a los filisteos, y rompiendo las cuerdas mató a mil de

sus enemigos con la quijada de un asno. Después de esto apagó su sed en una fuente que brotó milagrosamente (15, 9-20).

Con el excesivo arriesgarse a jugar con el peligro (16, 1 ss.), acabó por perderlo el amor de Dátila, tal vez una hebrea que, habiendo sido sobornada con dinero por los filisteos, tras repetidas instancias arrancó a Sansón (16, 4-14) el secreto de su fuerza, o sea el de su nazareato (16, 15-18), y habiéndole cortado los cabellos mientras dormía, desamparado ya del auxilio divino, lo entregó a sus enemigos, quienes le arrancaron los ojos y lo condenaron a hacer dar vueltas a una rueda de molino (16, 19-22). Logró vengarse durante una fiesta de los filisteos, pues, habiéndose arrepentido alcanzó de Dios la recuperación de su antigua fuerza, e hizo que se derrumbase el edificio sobre sí y sobre sus enemigos, que perecieron en número de 3000 (16, 23-31).

Según se desprende claramente del texto, la fuerza de Sansón era un don (tal vez ni fuese siquiera habitual), que no iba vinculado con la cabellera en sí misma, sino con la fidelidad a su vocación de nazareo, cuyo signo externo era la cabellera. Perdió la fuerza cuando a su voto antepuso el amor a la mujer, y la recuperó con el arrepentimiento y la oración.

[G. B.]

BIBL. — H. CAZELLES, en DBs, IV col. 1405 ss.; L. DESNOYERS, *Histoire du double hébreu*, I, Paris 1922, pp. 191-208; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (*La Ste. Bible*, ed. Piot, 3), ibid., 1949, pp. 246-57.

SANTIAGO. — v. *Apóstoles*.

**SANTIAGO el menor.** — Con toda probabilidad es el apóstol Santiago de Alfeo, primo del Señor, distinto de Santiago de Zebedeo en las listas de los Apóstoles (*Mt.* 10, 2-4; *Mc.* 3, 16-19; *Lc.* 6, 14-16; *Act.* 1, 13). Es identificado con Santiago, primo del Señor (*Mt.* 13, 55; *1 Cor.* 15, 7; *Gdl.* 1, 19; 2, 9.12; *Act.* 12, 17; 15, 13; 21, 18, etc.), que tiene por hermano a Judas (de Santiago; *Lc.* 6, 16; *Act.* 1, 13; *Jud.* 1) o Tadeo.

Los Evangelios no le atribuyen nunca un papel importante: limitan a hacer mención de su parentesco (hermano = primo) con Cristo (*Mt.* 6, 3 s.), de la presencia de su madre en el Calvario (*Mc.* 15, 40), la cual probablemente era esposa de Cleofás y hermana de nuestra Señora (*Jn.* 19, 25), y de sus hermanos José, Judas y Simeón (*Mc.* 6, 3 ss.).

En los *Actos* ocupa un puesto de primer plano: goza de gran autoridad en la Iglesia de Jerusalén (12, 17); en el Concilio de Jerusalén propone una solución (15, 13-19), acoge

a San Pablo cuando regresa del tercer viaje apostólico (21, 18). Pablo a su vez lo cuenta entre las columnas de la Iglesia (*Gdl.* 1, 19) y lo menciona como favorecido por una visión de Cristo resucitado (*I Cor.* 15, 7).

Eusebio (*Hist. eccl.* II, 23, 4-8) refiriéndose a Hegesipo, informa de que Santiago, llamado el *Justo*, vivió como asceta y fué el primer obispo de Jerusalén. Según Flavio Josefo (*Ant.* X, 9, 1) Santiago fué martirizado por el Sumo Sacerdote Ananio el Joven en el interregno que hubo (62 desp. de J. C.) entre la muerte del Procurador Festo y el advenimiento de su sucesor Albino.

*Epistola de Santiago.* Es la primera de las siete epístolas católicas. Es erróneo el sentir de cierto autor español (San Isidoro de Sevilla: PL 83, 151, 85, 540) que se la atribuye a Santiago el Mayor, como el de algunos racionalistas (A. Mesen 1930) que se la atribuyen a un hebreo no convertido del s. I desp. de J. C. que se dirige en nombre de Santiago a las doce tribus de Israel, lo que es absolutamente incompatible con la presencia del nombre de Jesús (1, 1; 2, 1) y con el espíritu del sermón de la montaña, del que se halla toda impregnada.

No es posible señalar un tema central desarrollado conforme a una división lógica. Las ideas principales se suceden en este orden: C. 1: después del título propone el gozo que se halla en el dolor; hay que pedir a Dios esta sabiduría; la tentación no proviene de Dios, sino de las pasiones; la palabra de Dios debe ser oída y practicada. C. 2: evítense los favoritismos para con los ricos; la fe sin las obras es muerta. C. 3: la lengua debe ser frenada; la verdadera sabiduría es caritativa. C. 4: las pasiones son la causa de las guerras; hay que dominarlas con la caridad y con la paciencia; evítense la maledicencia y los juicios temerarios. C. 5: a los ricos soberbios e injustos está reservada la maldición, a los oprimidos se les aconseja la paciencia a imitación del agricultor, de los profetas y de Job; no se debe jurar en vano; órrese en el tiempo de la tribulación; administrese la Extremaunción a los enfermos; se recomiendan encarecidamente la confesión de los pecados, las oraciones de los justos y la conversión de los pecadores.

La cuestión bastante debatida de las relaciones de esta epístola con San Pablo condiciona la de la fecha, de los destinatarios y del fin de la misma. Ante todo es evidente que las contradicciones entre Santiago y San Pablo («La fe sin obras es muerta» *Sant.* 2, 21;

«Por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre»: *Sant.* 2, 24; «Sabemos que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe»: *Gdl.* 2, 16; *Rom.* 3, 2 ss.) no son más que aparentes, porque los mismos términos (obras, fe y justificación), son tomados según significados diferentes. Del contexto se deduce que Santiago intenta hablar de las *obras buenas*, recomendadas a los cristianos en el sermón de la montaña, de la fe como de simple adhesión intelectual a la verdad; y del aumento de gracia (justificación segunda); mientras que San Pablo, intentando oponerse a los judaizantes, que exigían la observancia de las obras de la Ley de Moisés como condición para alcanzar la justificación, habla de las obras de la Ley de Moisés, de primera justificación y de fe viva activada por la caridad (*Gdl.* 5, 6).

No es tan segura la determinación de la prioridad entre San Pablo y Santiago, ateniéndose a la fecha de la celebración del Concilio de Jerusalén, cuando todavía no había surgido la cuestión judaizante (45-49 desp. de J. C.).

Los destinatarios son judiocristianos de la Diáspora, convertidos bastante pronto y dispersos por Siria, Fenicia, Cilicia y Chipre.

El fin es eminentemente moral, análogo al del sermón de la montaña. Carece de fundamento la polémica antipaulina supuesta por M. Lutero, que calificaba a este escrito llamándole «epístola de paja», porque 2, 24 contradice a su teoría sobre la fe como única que salva.

Ofrece especial interés dogmático el pasaje que trata de la Extremaunción (5, 14-15), interpretado auténticamente por el Concilio de Trento (Denz. 907-910; 926-929). El rito practicado sobre un enfermo dotado aún de conocimiento, en el nombre, es decir, por autoridad del Señor Jesucristo, que es su institutor, mientras que el apóstol no hace más que promulgarlo, es un signo sacramental con su materia remota (óleo) y su materia próxima (la unción), su forma (la oración de la fe), el ministro (los presbíteros sacerdotes); y aparte los efectos materiales (curación o al menos alivio material o moral del enfermo), se indican suficientemente los efectos espirituales: la salvación espiritual y el perdón de los pecados juntamente con la comunicación o el aumento de la gracia santificante.

Esta epístola, conocida ya de Clemente de Roma, Hermas, Justino, Teófilo de Antioquía, San Ireneo, figura entre los llamados deutero-canónicos del Nuevo Testamento (v. *Canon*).

[A. R.]

BIBL. — J. CHAINE, *L'Epître de Jacques*. París 1927; J. BONSIRVEN, en *DBS*, IV, col. 783-95; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Giovanni e Giuda*, 2.ª ed., Torino 1949, pp. 11-85; P. THEOPHILUS GARCIA AD ORBIS, O. M. Cap., *Epistola s. Iacobi (Lateranum, N. S. XX, 1-4)*, Roma 1954.

**SANTO (santidad).** — La palabra santo (del latín *sancire*: establecer, fijar como cosa sagrada o consagrada a Dios) en los LXX y en el Nuevo Testamento traduce la griega *άγιος* (que entre los escritores profanos era empleada para designar las cosas que infunden un terror religioso) y la hebrea *kadoš*, cuya etimología parece derivarse de *kadab* (separar de la impureza o del uso profano). Así en latín como en griego y en hebreo existen palabras a cuyo significado se aproxima, como sagrado, *τέπος*, *άγιός*, *tahor* (= puro), y de las cuales se aparta para tomar en los libros sagrados un sentido bien definido (cf. ThWNT, I, 87-116; III, 221-248).

A) En el Antiguo Testamento se llama (*Ex.* 15, 11) y se proclama (*Is.* 6, 3) santo por excelencia a Dios, en virtud de su majestad e inaccesibilidad. El mismo Dios se atribuye muchas veces a sí mismo esta propiedad (*Lev.* 11, 14; 19, 2; 20, 6...), y es justamente Él quien santifica a los demás (sobre Moisés: *Ex.* 19, 10.14; sobre Samuel: *II Sam.* 16, 15; sobre todo el pueblo: *Ex.* 20, 12). Pero éstos, comparados con la santidad de Dios, siempre son impuros (*Job* 4, 17; 25, 4-6), y nadie puede presentarse como justo ante el Señor (*Sal.* 142, 2), ni siquiera acercarse a Él (cf. *Ex.* 19 ss., donde el Señor exige repetidas veces que el pueblo no suba al monte Sinaí, santificado por la presencia de Dios, bajo la pena de muerte).

Los profetas (como ya Moisés antes que ellos: *Ex.* 3, 5) sintieron vivamente su indigencia e impureza en presencia del Señor (*Am.* 2, 7; *Is.* 6, 3-7) y del «Santo de Israel» (29 veces en Isaías).

Dios exige de los *hombres* la santidad, incluso con terribles castigos (*I Sam.* 6, 20; *Is.* 5, 16) y repite con insistencia que el motivo y el modelo de la santidad del hombre debe ser la santidad misma de Dios: «Sed santos, porque santo soy yo» (*Lev.* 19, 3; 20, 26...). La exige más aún de su pueblo (*Ex.* 19, 6: «vosotros seréis para mí el reino de sacerdotes y una nación santa») en virtud del pacto establecido, por el que Israel debe ser santo así colectivamente como individualmente.

La consagración al Señor puede tener una expresión más viva en los individuos en particular cuando se trata de la vida de los nazareos (*Núm.* 6; cf. v. *Nazareato*) y de la santidad que se exige de los que se consagran al culto divino (*Lev.* 21; cf. v. *Sacerdocio*).

No se trata solamente de limpieza legal, la cual está asimismo preceptuada por el Señor con numerosos mandatos, sino de una adoración interna y de una vida moral pura que supone el cumplimiento de las leyes morales y concretamente del Decálogo (*Ex. 20*; *Dt. 5*).

Incluso los objetos pueden ser santos en sus relaciones con el culto divino (tabernáculo: *Ex. 28, 43*; sacrificio: *Ex. 28, 38*; vestiduras sacerdotales: *28, 2.4*; incienso, aceite, ...) y con la presencia de Dios (tierra de Canán: *Zac. 2, 17*; ciudad de Jerusalén: *Is. 48, 2*; zarza ardiente: *Ex. 35*).

B) En el Nuevo Testamento afirmase también que Dios es santo, si bien no tan a menudo como en el A.T. *Ap. 4, 8*, nos ha conservado un eco de *Is. 6, 3*, y el mismo Cristo en su oración sacerdotal invoca al Señor llamanándolo «Padre santo» (*Jn. 17, 11*).

Póñese más bien de relieve la santidad de Cristo (*Lc. 1, 35*; *Act. 3, 14*; *4, 27.30*; *Jn. 6, 69*, griego ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, Vulg. «Christus Filius Dei»), a quien el *Ap. 3, 7*, designa como esanto y verdadero (ἀληθινός es un término del agrado de Juan).

Si en el A.T. la santidad del fiel tiene un motivo en la santidad divina (*Lev. 11, 44*; *19, 2*), en el Nuevo puede presentarse a Cristo, en virtud de la encarnación, como modelo más próximo que debe imitarse (*I Pe. 1, 15-16*), bien sea directamente en persona o bien indirectamente (*I Cor. 4, 16*; *11, 1*; *I Tes. 1, 6*), y es un modelo sin tacha (*I Pe. 2, 22*; *3, 18*; *I Jn. 3, 5*) que posee la plenitud del Espíritu santificador (*Lc. 4, 14.21*). El Espíritu santificó la encarnación (*Lc. 1, 35*), el bautismo (*3, 21-22*), el ayuno y las tentaciones (*4, 1*), toda la actividad apostólica (*4, 14-21*) dirigida (*4, 1*) por el Espíritu.

LLámase repetidas veces *santos* a todos los cristianos en el Apocalipsis (*5, 8*; *8, 3.4*; *13, 10*; *14, 12*; *16, 6*; *18, 24*; *19, 8*; *20, 8*), si bien tal apelativo ha sido ya antes aplicado treinta veces por San Pablo (*Rom. 1, 7*; *I Cor. 1, 4*; *II Cor. 13, 12*; *Flp. 4, 22*; *Ef. 3, 8*; *I Tim. 5, 10...*).

La santidad adquiere en el N.T. un carácter particular en cuanto unión íntima con Cristo (*Gál. 2, 19-20*; *Rom. 15, 12*) que transforma nuestra naturaleza hasta convertirla en una κανή κτίσις (*Gál. 6, 15*), y no tiene aquellos límites y caracteres nacionales que en el A.T. distinguen lo «peculiar de Dios»; judíos y gentiles entran con idénticos derechos en este nuevo pueblo de Dios.

Todos cuantos creen (*Act. 21, 18*) pertenecen a esta sociedad de santos; todos alcanzan la

remisión de los pecados mediante el Bautismo (*Ef. 5, 26*) y son santificados por el Espíritu Santo (*Rom. 15, 16*), que llevará a un término glorioso toda la vida del cristiano hasta la resurrección de los cuerpos, que asimismo se debe a la acción del Espíritu (*Rom. 8, 11*, διὰ πνεύματος; en Vulg., *propter* corresponde más bien al διὰ con el accusativo). No se trata solamente de una impureza que hay que evitar, sino de un principio nuevo de vida que nos transforma *in Christo* (típica expresión paulina).

Acerca de los términos con que se designa esta santidad, ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιαστήν, καὶ Σαριασμός, etc., cf. ThWNT, I, 87-116; F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, II, 301-302.

[F. P.]

BIBL. — U. BUNZEL, *Der Begriff der Heiligkeit im AT*, Breslau 1914; ThWNT, I, 87-116; III, 221-248; W. EICHRODT, *Theologie des AT*, Leipzig 1933, I, 139-46; P. VAN IMSCHOOT, *La sainteté de Dieu dans l'AT*, en *La vie spirituelle*, 1946, n. 309, pp. 30-44; P. REMY, *Le sens du mot sainteté*, en *Etudes franciscaines*, 49 (1937), pp. 464-474; J. DILLENSBERGER, *Das Heilige im N.T.*, Kufstein 1926; E. ISSEL, *Der Begriff der Heiligkeit im N.T.*, Leiden 1887; A. MONTALDI, *Dio è amore*, Roma 1954, pp. 133-144; F. PRAT, *La Théologie de S. Paul*, Paris 1925, II, pp. 301-304; A. J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, Paris 1942.

SAPIENCIALES (Libros). — Llámase así *Prov.*, *Ecl.*, *Cant.*, *Sab.*, *Eclo.*, porque en ellos se habla con mucha frecuencia de la Sabiduría en cuanto atributo divino y en cuanto se comunica a los hombres. Muchas veces se incluye también a *Job* y *Salmos*. Todos estos libros constituyen un grupo aparte, que también es llamado el de los libros proféticos (por la forma), o didácticos, por su carácter doctrinal y pedagógico.

[F. S.]

BIBL. — \* J. AYUSO, *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, Est. B. (1941); GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Principio de la pedagogía de los libros Sapienciales*, CB (1955); GARCÍA CORDERO, *Intuiciones y retroacción sobre el más allá en la literatura sapiencial*, en CT, 1955.

SARA. — v. *Abraham*.

SARGÓN (Sharru-kin). — I. Fundador de la dinastía semítica de Acad (h. el 2360-2180), cuyas gestas se mencionan en varias inscripciones y crónicas y se cantan en el poema épico *Shar Tamhuri* (el rey de la batalla), que fué descubierto en 1913 en El-Amarna en la forma acádico-babilónica. También se hallaron fragmentos del poema en las lenguas jetea y asiria en Jati y en Asur, respectivamente. A este personaje se atribuye la fundación del primer imperio propiamente dicho que conoce la historia. Toda Mesopotamia, comprendidas las regiones septentrionales (Subartu), Elam y Siria, las reunió Sargón bajo un sólo cetro.

Realizáronse expediciones militares al Asia Menor, tal vez respondiendo a invitaciones de mercaderes acádicos establecidos en aquellas regiones. Todo este imperio, bien organizado, incluso en la parte administrativa, fué consolidándose durante los reinados de los descendientes de Sargón, entre los cuales se distinguió especialmente su nieto Naram-Sin. Su decadencia empezó a sentirse dos siglos después al irse consolidándose la supremacía de los *Gutium* (h. 2190-2065).

II. (721-705). Sucesor, tal vez por usurpación, de Salmanasar V en el trono asirio. Una de las primeras empresas militares de este monarca, del que hace mención expresa Isaías (*Is.* 20, 1), fué la conquista y destrucción de Samaria, unos meses antes asediada por Salmanasar (cf. *II Re.* 18, 9-10). Siguieron duras luchas contra el caldeo Merodac Baladán (*Marduk-apal-id-dina*), que se había emboscado en Babilonia con el asentimiento y el apoyo de Khurbanigaš, rey de Elam. Los menguados éxitos de esta campaña fomentaron revueltas antiásirios en todo el imperio; pero Sargón logró imponerse. En el 720 sofocó la rebelión de los sobrevivientes de Samaria, que se habían aliado con Jamat y Damasco, y poco después quedaban derrotados los ejércitos unidos de Hānnūn (Hannón), rey de Gaza, y Sib'e de Egipto con la batalla de Rapihu (Rafis). Más adelante Sargón conquistaría a Carquemis y llevaría sus armas a Armenia y a Media. En el 711, con el fin de desvanecer las tramas antiásirias que con la complicidad y las instigaciones de Merodac Baladán seguían manteniendo en efervescencia al occidente, Sargón intervino en Filistea contra la ciudad de Asdad. En sus crónicas de aquellos tiempos el asirio menciona entre sus enemigos incluso a Ezequías, rey de Judá, pese a que éste tratase de ocultar su verdadera actitud enviando un tributo. Terminada la campaña en Filistea, Sargón regresó a Mesopotamia, donde atacó a Merodac Baladán y ocupó a Babilonia tomando el título de gobernador (*šakkanakku*). Entre las grandes construcciones de Sargón figuran la ciudad de Dur-Sharrukin con el palacio real que él construyó al nordeste de Nínive en el emplazamiento de la actual Khorsabad. [G. D.]

BIBL. — Para Sargón I: E. DHORME, *L'aurore de l'Histoire Babylonienne*, en *Recueil E. Dhorme*, Paris 1951, pp. 4-79; Para Sargón II: G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, Turin 1947, pp. 1-28, 423 ss., 450 ss.; S. MOSCINTI, *L'Oriente antico*, Milano 1952.

SASABASAR. — v. Zorobabel.

SATANÁS. — v. Diablo.

SAÚL. — (Hebr. *Shā'ul*, «pedido» [a Dios]). Primer rey de Israel (h. 1030) [1020?] — 1004 a. de J. C. Los textos bíblicos que hablan de él (especialmente *I Sam.* 9-31; *II Sam.* 1; *I Par.* 10,12), provenientes de fuentes diversas, sólo nos ofrecen una selección de episodios subordinados a la elevación del rey David, sucesor suyo, al poder; casi lo imprescindible para mostrarnos cómo Saúl fracasó en la empresa después de unos comienzos prometedores. Era un benjaminita de Gueba (hoy Tell-el-Ful), tristemente famosa por el monstruoso hecho ocurrido en ella en el tiempo de los Jueces (cf. *Jue.* 19-21). La presión filisteo, que en el s. XI realizaba los máximos esfuerzos por contener la expansión israelita, determinó el tránsito de los Jueces al de la monarquía. El elegido fué Saúl, que habiéndose ido en busca de unas pollinas que se habían extraviado, fué a dar a Rama, residencia de Samuel, entonces ya anciano. Apenas hubo visto el profeta a Saúl, reconoció en él al hombre que el día anterior le había indicado el Señor (9, 1-21). Invitóle a cenar consigo, y al amanecer del día siguiente, antes de despedirlo lo ungido por rey de Israel (9, 22-10, 13). Pero esta designación no era más que un gesto profético: la elección se hizo en Masa, en presencia de los representantes de las doce tribus, mediante un sorteo que fué favorable al mismo Saúl (10, 17-27). Un mes más tarde alcanzó Saúl la primera victoria librando a Jabel Galad de los amonitas (11). La guerra de liberación contra los filisteos comenzó, al parecer, unos años más tarde (1015, ó 1019), y se prosiguió ininterrumpidamente durante todo el reinado de Saúl (14, 52) con varias alternativas. Gracias a una decisión arriesgada de su hijo Jonatán, Saúl alcanzó un primer éxito en Macmas (13-14); pero ya en aquella ocasión delinquió gravemente (13, 5-14) frente a una prueba a que Dios le había sometido en el día de su unción (10, 8); perdió además completamente los beneficios de la victoria y estuvo a punto de ser parricida por ligereza y un celo indiscreto (14, 21-46). Otra magnífica victoria sobre los amalecitas resultó funesta a causa de una grave desobediencia de Saúl, que no cumplió con exactitud el *anatema* (v.; voto de completa aniquilación de los vencidos); y en tal ocasión hubo de escuchar a Samuel anunciarle que ante Dios había dejado ya de ser rey (15). Del segundo éxito contra los filisteos, en el valle del Terebinto, fué forjador un joven de Belén, David, que derribó a Goliat (17). Aquel joven había sido ungido secretamente por Samuel para ocupar el puesto

de Saúl (16, 1-13). Cayó en gracia a Saúl el joven en la primera entrevista, y hasta llegó a ser yerno del rey (18, 17-30), pero luego la celotipia de éste lo llevó a odiarlo a muerte y perseguirlo sin tregua (19-26) hasta que se refugió entre los filisteos (27). Poco después de un año atacaron los filisteos a Saúl, que, al verse derrotado en Gélbœ, se mató a sí mismo por no caer en poder del enemigo (h. 1004 a. de J. C.). Los cadáveres de Saúl y de sus hijos fueron suspendidos por escarnio en las murallas de Béth-Shân, y unos hombres audaces los llevaron a Jabel, donde recibieron sepultura (28-31). Tal fin fué castigo de los muchos pecados de Saúl (I Par. 10, 13 s.); graves desobediencias, envidia y odio a muerte, sacrilega cuelidad (I Sam. 22, 6-19), consulta necromántica (28). Incluso como rey Saúl fué un fracasado: fué elevado para ser libertador y dejó a Israel en mayor ruina. No obstante, dió a la causa de Israel, además de la entrega de sí mismo, momentos de gloria y prosperidad, y, lo que es más, la demostración de que el porvenir de las tribus radicaba en la unión: fué un pionero valeroso que señaló el difícil camino que después corrió David felizmente. [G. B.]

BIBL. — L. DESNOVERS, *Histoire du peuple hébreu*, II. París 1930, pp. 29-141; G. BRESSAN, *Samuele (S. Bibbia)*, Torino 1953.

SCHEIDE. — v. *Papiros*.

SEBASTIJEH. — v. *Samaria*.

SEDECÍAS (Matanías). — v. *Judd (Reino de)*.

SEIR. — v. *Edom*.

SELÉUCIDAS. — Dinastía reinante en Asia Menor del 312 al 6 a. de J. C. con Siria por centro y Antioquía por capital, que fué así denominada por razón de su primer tronco de origen, Seleuco Monoftálmico Nicanor (312-280). En *Mac.* hárce mención de los siguientes soberanos: Seleuco IV, Antíoco IV, Antíoco V, Antíoco VI, Antíoco VII, Demetrio I y Demetrio II, además de los dos usurpadores Alejandro Bala y Trifón.

Seleuco IV Filopator (187-175) sucedió a su padre Antíoco III, heredando de él la humillante condición de derrotado por Roma a consecuencia de la batalla de Magnesia. Tras una denuncia de Simón, y ante la necesidad de reunir dinero para pagar a los romanos las elevadas anualidades, envió a Heliodoro con el encargo de saquear el Templo de Jerusalén (II Mac. 3, 7 ss.; Dan. 11, 20). Fué un rey insigni-

nificante (*Dan.* 11, 20), que no se mostró personalmente como hostil a los judíos (cf. *Ibid.* 3, 3). Sucedióle su hermano Antíoco IV (v.), que adoptó la política perseguidora.

Antíoco V, hijo de Antíoco IV, que recibió el sobrenombre de Eupator (= «de padre noble»), heredó el trono siendo niño aún, y ejerció su tutela Filipo, que después fué suplantado por Lisias, el vigilante del príncipe, el cual ocupó inmediatamente a Antioquía (I Mac. 6, 14-17.55-63). Antíoco V (163-162), que fué un simple instrumento en manos de Lisias, fué muerto por Demetrio I, que se proclamó rey. Había huido de Roma.

Demetrio I (162-150), por sobrenombre Sotero, hijo de Seleuco IV. Huyó de Roma, donde estaba desde el año 175 como rehén por su hermano Antíoco, y habiendo desembarcado en Trípoli (I Mac. 7, 1-50; 9, 1-73), obró rápidamente contra Lisias, y luego inició una afortunada lucha contra el sátrapa Timarco de Babilonia. Promovió varias expediciones contra Jonatán Macabeo, enviando tropas e imponiendo a Alcimo como sumo sacerdote (I Mac. 7, 1-50; 9, 1-73). Contra Demetrio se alzó Alejandro Bala, que se hizo pasar por hijo de Antíoco IV, y a éste se asoció Jonatán, no obstante las reiteradas promesas de privilegios de orden económico y político que Demetrio le había hecho. Demetrio fué vencido y muerto (I Mac. 10, 48-50) y le sucedió Alejandro Bala (150-145), a quien recuerdan con simpatía los hebreos por la amistad que le unió con Jonatán, a quien concedió, entre otras cosas, el sumo sacerdocio. (I Mac. 10, 20).

A Alejandro Bala, vencido y muerto, le sucedió Demetrio II Nicator, que reinó dos veces (145-138; 130-125). Confirmó el sumo sacerdocio y otros privilegios a Jonatán (I Mac. 11, 30-37), quien a su vez se había mostrado decidido en apoyar a Alejandro, a quien después abandonó con motivo de su traición durante la revuelta de Trifón (*Ibid.* 11, 47-56).

También Simón Macabeo se hizo aliado de Demetrio, de quien obtuvo la plena autonomía de Judea (*Ibid.* 13, 34-42). En el 138 Demetrio fué hecho prisionero de los partos, que lo trataron humanamente (*Ibid.* 14, 1-3). Al morir su hermano Antíoco VII, que continuaba la lucha contra Trifón, en el 130-129 volvió Demetrio a ser rey hasta que fué asesinado en el 125 por el usurpador Alejandro Zabina.

Antíoco VI Dionisio (145-141), hijo de Alejandro Bala, fué trasladado de Arabia cuando era aún niño y proclamado rey por Trifón, general de su padre, que en nombre del niño

inició la revuelta contra Demetrio II (*I Mac.* 11, 39 ss., 54-56). Jonatán, que obtuvo de Trifón las acostumbradas concesiones, puso su empeño en sostenerlo contra Demetrio, que seguía ejerciendo el control sobre las regiones septentrionales. En el 151 Trifón mató al niño Antíoco y se arrojó directamente el título de rey, pero antes había capturado en Tolemaida a Jonatán, presunto defensor de Antíoco (*Ibid.* 12, 39 ss.); luego rescató a Simón, pidiéndole la entrega de los dos hijos de Jonatán como rehenes y 100 talentos de plata a cambio de la promesa de la liberación del prisionero, que no fué cumplida con regularidad. Al frustrarse el intento de consolidar en Judea la autoridad seléucida, mató a Jonatán (*Ibid.* 13, 12-32).

Habiendo reanudado la lucha contra el Antíoco VII, hermano de Demetrio II, Trifón fué derrotado en Siria, en el 138 (*Ibid.* 15, 37-39).

Antíoco VII (138-130), llamado Sidetes (de la ciudad de Sidé, en Panfilia, donde se había criado) y Evergetes (= Bienhechor), se proclamó rey en Trípoli y casó con Cleopatra Tea su cuñada. Empezó por buscar el apoyo de Judas Macabeo (*I Mac.* 15, 2-9), pero, cuando tuvo asegurada la situación, se mostró hostil a los judíos (*Ibid.* 15, 36-10, 10) interviniendo en contra de Juan Hircano.

[A. P.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 3.ª ed., Torino 1938, pp. 53-67, 283-329; E. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides*, París 1938; STÄRELIN, *Séleukos*, en PAULY-WISSOWA, *Realenc. der class. Altertumswissen.*, serie II, vol. II, col. 1208-64.

**SELUM (Joacaz).** — v. *Judá (Reino de)*.

**SEM.** — v. *Semitas*.

**SEMEI.** — v. *David*.

**SEMITAS.** — Son los descendientes de Sem (*Gén.* 10, 21b), hermano mayor de Jafet, que siempre figura como el primero entre los hijos de Noé (*Gén.* 5, 32; 6, 10, etc.). Las tablas genealógicas de *Gén.* 10 y de *Par.* clasifican a los pueblos por grupos atendiendo más a sus relaciones históricas y geográficas que a los caracteres étnicos. Pero aparecen los cananeos clasificados entre los hijos de Cam, cuando lo son de Sem. Tal vez se deba esto a una intención de mencionar la dominación egipcia sobre la costa fenicia o de expresar el parentesco que une a las razas camíticas (*Gén.* 10, 6). Idéntica a ésta es la clasificación en que se presenta a los árabes con los etíopes (*Ibid.*), a los babilonios con los asirios (*Gén.* 10, 8-12), todos ellos de raza semita. No obstante, los

árabes (*Gén.* 10, 22) son colocados en otra parte entre la descendencia de Sem. También en *Gén.* 9, 18-27, en la maldición de Cam, aparece Canán ligado a la suerte de los camitas y tendrá que soportar la supremacía de Sem y de Jafet. De todos modos, la bendición de Sem parece reflejar la situación histórica del II milenio a. de J. C., cuando un nuevo aluvión de semitas, tal vez el de los amorreos, que pudo ser el que empujó también a Abraham, invadió el territorio de Canán, coincidiendo con otra inmigración no tan nutrida de elementos oriundos del Asia Menor, que tal vez fuesen los jeteos, cuyas leyes se respetan en el contrato de la caverna de Macpela. *Gén.* 10, 11 ss. enlaza con Sem y con el diluvio al tronco de origen del pueblo hebreo, citando nombres que también aparecen, sobre todo los últimos, en los textos de Mari.

La clasificación de los semitas se basa en motivos complicados, pues los criterios étnicos tienen un valor relativo, ya que no se puede demostrar la pureza de la raza de los semitas. La única base que ofrece cierta seguridad se funda en las lenguas semitas (nombre que aparece por primera vez en 1781 en una obra de A. L. Schröder), que se distinguen de las lenguas de los demás grupos en numerosas particularidades: 1) La firmeza del cuadro de consonantes en oposición a la incertidumbre de las vocales. Probablemente ésta fué la razón por la cual los antiguos fenicios inventaron el alfabeto, que sólo representaba las consonantes por considerarlas como la parte principal del conjunto consonante-vocal. El armazón consonante de las palabras expresa la idea general, en tanto que las vocales expresan las diversas modalidades que determinan esta idea. 2) La existencia de ciertas consonantes guturales y de consonantes enfáticas. 3) Las raíces son en su mayoría consonantes y constan de tres letras.

Las afinidades de las lenguas semitas suponen la realidad de una común descendencia, y, por consiguiente, unidad primitiva de origen que se rompió por la diferenciación de los dialectos. Esta lengua primitiva, tronco común de todas ellas, se llama semita común o protosemita, en alemán *ursemitsisch*, como en orden a las lenguas indoeuropeas se supone una misma hipótesis de una lengua común que se hablaba cuando los semitas o indoeuropeos vivían en su cuna de origen, antes de la separación que los empujó a buscarse otros puntos de residencia. Ni del protosemita ni del protoindoeuropeo se posee tan siquiera un reringón ni documento alguno. Todas las afir-

maciones que se hacen son fruto del esfuerzo de la gramática comparada que, mediante el parangón de la fonética, de la morfología y de la sintaxis de las diferentes lenguas semitas logra reconstruir, al menos en parte, el tipo, los caracteres esenciales del protosemita; y precisamente las lenguas semitas se prestan para la comparación mucho mejor que las indoeuropeas, a pesar de que la glotología semita está menos desarrollada que la indoeuropea.

El admitir una lengua primitiva común a los pueblos semitas equivale a aceptar un lugar común en que se habló el protosemita y, por lo mismo, el lugar de origen de los semitas. Se ha pensado en la frontera armenia del Kurdistán, en Mesopotamia, en el norte de Siria, en África, en Arabia. La opinión hoy más seguida y la más probable pone los orígenes de los semitas en el desierto sirioárabigo, por más que S. N. Kramer sostenga que los semitas proceden de los súmeros, con Mesopotamia por cuna. Partiendo del desierto sirioárabigo en diferentes riadas y en diferentes direcciones, y a veces sobreponiéndose a otros semitas que han salido antes, van dispersándose los diferentes pueblos que entran en el grupo racial de los semitas. Su enumeración sigue de norte a sur la distribución geográfica correspondiente al comienzo de su respectiva evolución histórica, sin consideración alguna a su procedencia de sedes más remotas.

Son pueblos semitas los *acadios*, que son los primeros en aparecer en Mesopotamia en el tiempo de los súmeros: los *amorreos* (= occidentales) que toman asiento en la región a la que antes habían llegado los acadios y de los cuales salen los príncipes de los *asirios* y de los *babilonios*, términos de creación moderna y mediante los cuales se intenta designar con más o menos precisión las diferentes razas unificadas por el lenguaje y la civilización, que en diferentes tiempos se establecieron en el valle del Tigris y del Efrates desde el extremo septentrional hasta la desembocadura en el golfo Pérsico. Estas razas, empiezan a estar sobremanera entrelazadas con elementos varios, ya desde el primer momento en que ocupan sus sedes históricas, donde sufren influencias de los pueblos autóctonos y de los de otras razas a consecuencia de la supremacía militar de éstos. Son semitas los *arameos*, cuya aparición debe de remontarse a los comienzos del segundo milenio, aunque mucho después que la de los acadios. Su sede histórica tiene sus límites septentrionales hacia las laderas del Amarna y por el golfo de Alejandreta, los meridionales en el desierto sirio-

árabigo. Posteriormente se compenetran con los asiriosbabylonios, así como también con los cananeos y con los árabes. Los sirios y las comunidades sirioarameas o caldeas pertenecen al grupo arameo.

Otros semitas son los *cananeos*, que forman la más interna de las tres agrupaciones que gravitan por la parte de los dos ríos que dan hacia el Mediterráneo —las dos primeras están constituidas por los asiriosbabylonios— y ocupan la tira formada por el Líbano y el Antilibano, por la meseta israelitajudía (Siria y Palestina) y por la depresión que se halla entre el mar Rojo y el golfo de Akab, así como por los territorios que están al oeste y al este de esta tira hasta el Mediterráneo por una parte, y hasta el desierto asirioárabigo por otra. Del grupo de los cananeos forman parte los *fenicios*, un grupo de los cuales se trasplanta a las costas de África del Norte y da origen al pueblo púnico o cartaginés; los *hebreos*, los *amonitas*, los *moabitas* (sobre el origen semita de estos dos pueblos cf. Gén. 19, 30-38), los *idumeos* (su común origen con los hebreos está afirmado en el relato de Esaú=Edom y Jacob=Israel).

Finalmente, son también semitas los *árabes* y los *etiopes*, los primeros de los cuales ocupan el vastísimo territorio que está al sur de los tres grupos precedentes, o sea la península arábiga y el desierto sirioárabigo, que pone a la Arabia en contacto con el Asia Anterior. La historia de Agar y de Ismael en el Génesis es una prueba del parentesco de los hebreos con las tribus árabes del Norte (safaitas, lihianitas, tamudeos). De la rama meridional de los árabes, a quienes pertenecen los mineos, los sabeos, los cabatinos y los hadramutos, proceden los etiopes o abisinios, como resultado de una migración que los lleva al territorio de la actual Etiopía.

Todos los pueblos semitas van apareciendo con su característica figura histórica, notablemente diferenciados, no desde el punto de vista lingüístico, sino por razón de su composición étnica, por su constitución social, política y religiosa, por sus vicisitudes históricas. Pero es de notarse que en los árabes nómadas (beduinos), entre los cuales sobrevive inalterada la antiquísima sociedad semítica, puede reconocerse algún que otro elemento más representativo del semitismo, que o se ha extinguido por completo o se ha mantenido bajo formas latentes o alteradas en otros pueblos más progresistas o más expuestos a las influencias extranjeras. Pero en la organización social no presentan los semitas caracteres abso-

lumente originales, ni los que pueden considerarse como primitivos se conservaron después a través del desarrollo histórico de cada uno de los pueblos. Dado el origen nómada de los semitas, es natural que entre ellos se encuentren formas sociales características del llamado ciclo pastoril: sistema patriarcal y constitución por tribus. La transformación de la constitución política con la consolidación de la monarquía aparece en todos los pueblos semitas como fenómeno derivado del cese del nomadismo. La organización sacerdotal es un fenómeno secundario y, en parte, de importación extranjera.

La religión de los semitas se basa principalmente en el concepto de la fecundación de la tierra de pasto mediante el cielo, que da la lluvia. Las manifestaciones del culto consisten en sacrificios, oblaciones de primicias vegetales y animales. Los lugares de los sacrificios son los de las manifestaciones del dios. Tienen un desarrollo especial las prohibiciones de ciertos alimentos, la circuncisión (que no se observa entre los asirio-babilonios). La divinidad tiene un carácter local y universal: la raíz *El* aparece en muchas lenguas semitas, y también la raíz *baal* es de uso frecuente.

Los semitas han desempeñado una función importante en la historia del Asia Anterior y en la cultura del mundo. Las primeras apariciones se dan por parte de los acadios de Mesopotamia durante el segundo milenio: la civilización mesopotámica se desplaza de las desembocaduras del Tigris y del Éufrates para extenderse por las orillas de ambos ríos. Hacia los comienzos del segundo milenio se consolidan los amorreos, que dejan huellas profundas en el medio Éufrates, y el recuerdo de hombres notables como Shamsi-Addu I de Asiria, cuya influencia hacia el Asia Menor está atestiguada en las tablas de Kultepe y Hammurabi, de la primera dinastía de los babilonios, el primero en formar un poderoso imperio que llega desde el golfo Pérsico hasta Nínive y Mari. Babilonios y asirios, no obstante los intermedios jeteos, jorreos y egipcios, son dueños del Asia Anterior hasta el siglo VI a. de J. C. Los cananeos ocupan desde el III milenio la costa mediterránea y mantienen contactos con el mundo egipcio, con el mesopotámico y con el mediterráneo; durante muchos siglos son dueños de las costas con Biblos, Ugarit, Tiro y Sidón, y durante 150 años (tres dinastías) incluso de Egipto, si es que se acepta el origen cananeo de los hiclos. Su influencia cultural debe ser inmensa si se tiene en cuenta que una parte de los mitos que van descu-

biéndose en Bogazkoy tiene origen cananeo y que los fenicios son los portadores de la cultura mesopotámica al sector de Creta. Los arameos se hacen especialmente fuertes hacia fines del II milenio e imponen su lengua durante casi un milenio.

Con la caída del imperio persa (s. IV a. de J. C.), el movimiento migratorio de los árabes acelera su ritmo, y sobre las ruinas de los antiguos estados se forman agregados políticos árabes que a veces alcanzan categoría de verdaderas y propias dinastías, como la de Osroén y de la Comagena, o en verdaderos estados nacionales árabes como el de los nabateos cuyos monumentos se conservan en el desierto de Petra. Durante el imperio romano los semitas de Palmira crean una potencia. Desde el s. VII desp. de J. C. absorben a todos los pueblos y todas las lenguas del Asia Anterior y son el único pueblo que sobrevive formando una masa inmensa, mientras los neohabréos, los etíopes, algunas reliquias de caldeos quedan como una insignificante representación de los antiguos semitas. [F. S.]

BIBL. — G. LEVI DELLA VIDA, *Semiti*, en *Enc. It.* XXXI, pp. 351-55; ID., *Les Sémites*, París 1938; P. DHORME, *Langues et écritures sémitiques*, París 1930; S. MOSCATI, *Storia e civiltà del S.*, Bari 1949; R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharalm*, Roma 1948.

SENAAR. — v. Babilonios.

SENAQUERIB. — Hijo de Sargón II y sucesor suyo en el trono asirio (705-681). Aunque muy inferior a su padre, Senaquerib logró dominar la difícil situación en que se vió su vasto imperio. Al morir Sargón, se rebela Merodac Baladán en Babilonia con ayuda del Elam. Interviene Senaquerib y sustituye al rebelde, Bäl-ibnl. Luego se moviliza rápidamente contra el occidente, en cuya trama antiasiria está complicado también Ezequías, que ya era aliado de Merodac Baladán. Ataca a Fenicia, donde somete al rebelde Lulí de Sidón con sus aliados; luego se dirige hacia Filistea, que queda totalmente conquistada, y el ejército egipcio enviado por el faraón Shabaka para socorrer a los de la liga antiasiria es desbaratado en Elteqeh (a 700). Habiendo asediado a Laquís, Senaquerib manda legados a Jerusalén para pedir la rendición total de la ciudad, pero el rey Ezequías lo rechaza (*II Re. 18, 13-19, 14*). Senaquerib insiste con cartas, pero el profeta Isaías promete al rey de Judá el auxilio divino, y, efectivamente, el general asirio, de manera imprevista, a causa de una terrible pestilencia, se vió forzado a regresar a Nínive (*II Re. 19, 35*).

El relato bíblico se encuentra confirmado en Herodoto (II, 141) en lo que se refiere a los egipcios, que también son parte directamente interesada, y por otra parte completa lo que el mismo Senaquerib escribe en el célebre «Cilindro de Taylor» acerca de sus campañas en Palestina. El monarca, después de haber narrado con ostentación sus victorias, pasa en silencio el resultado de su acción contra Ezequías, diciendo únicamente que lo había asediado y que había saqueado su estado.

Tampoco era más risueña para Senaquerib la situación en Mesopotamia. Al trono de Babilonia, incapaz de resistir a Merodac Baladán, había subido el hijo de Senaquerib, Ašur-nadin-šuini, pero la situación seguía siendo precaria, a causa del Elam, enemigo declarado de Asiria. Senaquerib decidió organizar una expedición por mar, y los elamitas reaccionan invadiendo a Babilonia. Senaquerib se retira decidido a atacar al Elam por tierra, y se rífe una terrible batalla entre Senaquerib y el Elam, en Halul, hacia el año 690. Dos años después (689), Senaquerib logra asediar a Babilonia, la derrota y la destruye totalmente y toma para sí el título de «Rey de Súmer y de Acad».

Si fué grande el odio de Senaquerib a Babilonia, no menos grande fué su pasión en favor de Nínive, a la que trató por todos los medios de embellecer. En Nínive se recuerdan los grandes edificios a él debidos, entre los cuales su palacio, la organización de los jardines públicos y construcciones hidráulicas. A los ocho años de haber ocupado Babilonia, pasados en relativa calma, Senaquerib fué asesinado por dos hijos suyos (II Re. 19, 37; II Par. 32, 21).

[G. D.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1947, nn. 9-11, 489-98; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952; A. PARROT, *Nínive et l'Ancien Testament* (*Cahiers d'archéologie biblique*, 3), Neuchâtel 1953, pp. 36-46.

**SENECA** (Epistolas de, a S. Pablo). — v. *Apócrifos*.

**SENTIDOS bíblicos.** — Es una importante tarea de la *hermenéutica* (v.) el definir con exactitud los diferentes aspectos del sentido literal, la existencia y la naturaleza del sentido típico y del adecuado y pleno, para determinar las normas que debe seguir el exégeta en su trabajo. En realidad en la Sagrada Escritura se dan dos sentidos que corresponden a su doble característica de libro humano y divino: el sentido *literal* y el *típico*. Entendida debidamente, esta distinción puede considerar-

se como adecuada. El sentido *literal* es el sentido que, como cuando se trata de cualquier libro, está expresado en sus mismos términos: así es como los hombres comunican a los demás su propio pensamiento cuando escriben. Y como Dios ha querido comunicarnos su pensamiento por mediación del hagiógrafo, instrumento suyo, aplicando las facultades de éste, no transformándolas, adaptándose en todo a la mentalidad humana, excepto en el error, no podemos remontarnos al pensamiento divino, sino a través de las palabras, de las formas estilísticas del hombre, su instrumento. He ahí porque los Sumos Pontífices han sancionado la regla de oro, formulada ya de antiguo por los Padres y por los Doctores de la Iglesia; que el primero y principal cuidado del exégeta sea la investigación del sentido literal (tal como se desprende del texto y del contexto, de los lugares paralelos y de la ayuda de todas las ciencias auxiliares: filología, arqueología, historia, geografía, etc. León XIII. Enc. *Providentissimus*, en EB, n. 107; Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus*, en EB, n. 485; Pío XII, *Divino Aflante Spiritu*, en AAS [1950], 568 ss.).

En cambio, el sentido típico es exclusivo de los libros sagrados, y responde a su característica de libros, cuyo autor principal es Dios (Santo Tomás, *Quodl.* 7, a. 16), que se propone preparar y presentar veladamente en el Antiguo Testamento el Nuevo, de suerte que los muchos hechos y personajes del primero expresan, preanuncian objetos y verdades del segundo; así el maná está dispuesto por Dios para expresar la Eucaristía (*Jn.* 6, 31-49), y el cordero pascual es tipo de Jesús Redentor.

Al sentido literal pertenecen todas las figuras de estilo empleadas para componer: metáfora, alegoría, parábola, simbolo, etc. (Santo Tomás, *Com. ad Gal.* 4, 7).

En la metáfora («Yo soy el camino» *Jn.* 14, 6) las palabras no se entienden en sentido propio (el hombre rie), sino en sentido trasladado o figurado (= el prado rie; Jesús es el cordero de Dios, etc.; y lo mismo debería decirse de los antropomorfismos). La alegoría no es más que una metáfora continuada; y por lo tanto, aquí se toman los términos en sentido trasladado; cf. el canto de la viña (*Is.* 5, 1-6 = pueblo de Israel, v. 7). En la alegoría mixta (*Jn.* 15, 1-6; *Sal.* 80 [79], 9-19) se insertan términos en sentido propio. La parábola (v.) es esencialmente un parangón; así como el padre acogió con regocijo de fiesta al hijo pródigo, de igual modo el Padre celestial acoge con amor al pecador arrepentido; como el pastor deja en el

redil las noventa y nueve ovejas y se va en busca de la que se ha extraviado, y cuidadosamente la lleva consigo y la acaricia, así también obra Dios con el pecador (*Lc. 15*). El término de la comparación se toma de la vida ordinaria (a diferencia de lo que sucede en la fábula, donde se crea un escenario imaginario en el que hablan los animales, las plantas, etc.) en un relato perfecto en sí mismo y completo, en el cual los términos son empleados en sentido propio; y a veces hasta cabe preguntarse si no se tratará de un hecho realmente acaecido: el buen Samaritano, por ejemplo, *Lc. 10, 25-37*, etc.

Mientras que en la alegoría pura cualquier detalle está puesto únicamente con miras a la enseñanza que se quiere inculcar, sin que deba ocuparnos el que responda o no responda a la realidad, en la parábola los detalles sólo sirven para embellecer y completar el relato; por lo que sería superfluo y erróneo el querer hallar siempre su correspondiente aplicación en el orden sobrenatural. El exégeta debe atenerse a la idea central, razón del parangón, que frecuentemente es formulado explícitamente por Nuestro Señor. Es inútil, pues, buscar qué puede significar el traje nuevo, el anillo, el calzado, el becerro cebado y todos los demás detalles de la parábola del hijo pródigo (*Lc. 15*). En un relato tan pintoresco tales detalles son un reflejo de las costumbres del tiempo: al hijo que vuelve se le viste según era de usanza entonces. En cambio en la parábola del Samaritano (*Mt. 18, 18-23*), Nuestro Señor mismo hace la aplicación de los diferentes por menores. Pero ocurre a veces que la parábola envuelve en sí elementos alegóricos (parábola alegorizante); y en tal caso es el contexto el que debe guiar al exégeta en la inclusión de tales elementos en el parangón.

También el símbolo está incluido en este género de parangón, sólo que en vez de un relato es una acción o una cosa lo que se emplea como representación y signo de algo con lo cual guarda cierta analogía o semejanza. Isaías va desnudo y descalzo para significar que el rey de Asur se llevará los prisioneros desde Egipto y desde Etiopía igualmente desnudos y descalzos (*Is. 20, 2 ss.*).

Todas estas formas literarias están regularmente comprendidas en el sentido literal. A veces del sentido explícito, expresado directamente, se deduce alguna otra verdad contenida implícitamente en el texto (sentido implícito). Así la solemne afirmación de S. Juan: *El Verbo se hizo carne* (1, 14), afirma explícitamente la asunción de la humana naturaleza

(carne = hombre) por parte del Verbo eterno; e implícitamente el Verbo encarnado es el alma, la inteligencia, la voluntad, el cuerpo real, etcétera, en una palabra, todo lo que constituye la naturaleza humana. El examen del texto y del contexto será el que permitirá establecer con seguridad la existencia de tal sentido implícito, que es revelado *virtualmente*, y es verdadero sentido bíblico, intentado por Dios y por el hagiógrafo.

Mas cuando de una frase de la Sagrada Escritura se saca una conclusión por vía de una proposición de orden puramente racional, entonces tenemos una simple *deducción* escriturística que los manuales llaman *sentido consiguiente*. Tal deducción no pasa de ser meramente humana, y no puede llamarse sentido bíblico, a no ser que sea N. S. Jesucristo quien la formula (*Mt. 22, 31 s.*; del texto: Yo soy el Dios de Abraham, de Isac, etc. [*Ex. 3, 6*]). Jesús prueba la inmortalidad del alma diciendo que no es el Dios de los muertos, sino de los vivos, y, por tanto, los Patriarcas viven: v. *Resurrección de los cuerpos*); o tal vez el mismo hagiógrafo (S. Pablo, *I Cor. 9, 7 ss.*, etcétera).

Lo que nunca puede llamarse sentido bíblico y, por tanto, tampoco puede alegarse como argumento para demostrar ninguna verdad, es lo que impropriamente se tiene como *sentido acomodaticio*, ya que en realidad no se trata más que de una *adaptación* de las proposiciones del texto sagrado a personas o a hechos enteramente ajenos a la intención de Dios y del hagiógrafo.

Esta adaptación puede darse por simple *extensión*, respetando el sentido del sagrado texto, como cuando la Iglesia aplica a los santos en la liturgia las alabanzas que *Eclo. 44, 17. 20* tributa a Noé, a Abraham: «Noé fué hallado enteramente justo, y en tiempo de la cólera fué ministro de la reconciliación», «Abraham... guardó la Ley del Altísimo y en la prueba fué hallado fiel...» o cuando aplica a la Sma. Virgen, sede de la Sabiduría, lo que *Eclo. 24* dice de la Sabiduría Increada, atributo divino, comunicada de un modo estable a los hombres.

Los padres y la liturgia abundan en tales adaptaciones, muchas veces particularmente felices y delicadas (cf. *Ez. 44, 2*: «Esta puerta (la oriental en el tiempo ideal que allí se describe) ha de estar cerrada, no entrará por ella hombre alguno, porque ha entrado por ella Yavé, Dios de Israel»; y San Jerónimo, *PL 25, 430*: «Algunos gustan de ver en esta puerta cerrada por la que sólo pasa el Señor... a la Sma. Virgen Ma-

ría, que sigue siendo Virgen antes y después del parto). Pero es censurable la aplicación que se hace fundándose en una simple *alusión* que no ofrece más que la analogía externa de los términos (por ej. *Sal.* 68 [67], 36: Admirable Dios *in sanctis suis*, aplicado a los santos, cuando en realidad se trata del «santuario», del templo), y más aún si se desfigura enteramente el sentido (por ejemplo: *Sal.* 64 [63], 7 s.: «*Accedet homo ad cor altum et exaltabitur*», aplicado al Sagrado Corazón: el hombre que se acerca a este Corazón será ensalzado, cuando el texto sagrado habla de enemigos, *cuya mente y cuyo corazón son oscuros, y tienden lazos contra el justo; pero Dios dispara contra ellos una flecha*, interviene para castigarlos). También en esto abundan los ejemplos de casos aprovechados por predicadores poco avisados. Hállese una lista casi completa de estos contrasentidos bíblicos en J. V. BAINVEL, *Les contresens bibliques*, 2.ª ed., París 1906. Cf. también RICCIOTTI, *Bibbia e non Bibbia*, 4.ª ed., Brescia 1947.

La misma dignidad de la Sagrada Escritura excluye esos dobles sentidos que los hombres emplean sólo para bromear o engañar. Ocurre que a veces se dan diversos *significados* o explicaciones, que en realidad no son sino tentativas de los exégetas por llegar a entender y definir el único sentido que Dios y el hagiógrafo se han propuesto expresar, como, por ejemplo, las diferentes explicaciones que hallamos en los comentadores respecto de algunos tercetos de la *Divina Comedia*.

Es verdad que Dios ha previsto todas las diferentes interpretaciones; pero se trata de establecer lo que efectivamente ha intentado, y lo que ha querido comunicarnos. En torno al pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás cf. G. Perrella, en *Biblica*, 26 (1945) 277-302, con una selecta bibliografía.

*Sentido típico.* La práctica de Nuestro Señor y de los Apóstoles nos enseña que en algunos episodios del Antiguo Testamento anunció y figuró Dios diferentes aspectos del Mesías y de su Reino. Es, pues, una verdad de fe la existencia del sentido típico.

En el *Ex.* 12, 46 entre las prescripciones que se dan para la cena del cordero pascual figuraba la de que había que comerlo sin romperle los huesos: «ni quebrantáreis ninguno de sus huesos». Ni el autor inspirado ni los demás podían imaginar que con esta prescripción intentaba Dios predecir un pormenor de la muerte del Divino Redentor en la Cruz. Con esto el cordero se convierte en *tipo*, figura del Mesías, y aquel pormenor se realizó cuando

los que lo crucificaban rompieron las piernas de los dos ladrones para acelerar su muerte, pero «al acercarse a Jesús... no le rompieron las piernas, sino que uno de los soldados le traspasó el costado con una lanza...». Así se realizó la Escritura (*Ex.* 12, 46) y *Zac.* 12, 10 (por lo que atañe a la lanzada). Así que Dios mismo nos revela en el Nuevo Testamento este sentido típico, que sólo Él intentó en el Antiguo, y que está basado en el sentido literal, en sí completo y suficiente y que se propusieron Dios y el hagiógrafo.

*1 Cor.* 5, 7: «Cristo nuestra víctima (o cordero) pascual ha sido inmolado». Asimismo *Mal.* 3, 1 profetiza la venida del Precursor del Mesías tomando a *Elias* (v.) por tipo: «Antes que venga el día del Señor mandaré el profeta Elías. Él convertirá el corazón de los padres a los hijos...» (*Heb.* 4, 5 s.). Lo mismo el Ángel (*Lc.* 1, 17) que Nuestro Señor (*Mt.* 11, 10; 17, 10-13) explican que Elías no era sino un tipo, figura de Juan Bautista, ora por la vida penitente (cf. incluso el vestido: *Mt.* 3, 4; *Mc.* 1, 6 = *II Re.* 1, 7 s.), ora por el celo impertérito (= «carácter fuerte de Elías»: *Lc.* 1, 17) de Elías contra Ajab y de Juan Bautista contra Herodes Antípaso.

La serpiente de bronce colocada sobre un asta en el desierto, a la que recurrían los hebreos a quienes habían mordido los reptiles venenosos, y se curaban, era un tipo de Cristo que mediante la inmolación en la Cruz obrará la salvación del género humano (*Núm.* 21, 8 s.). «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado (término técnico para la crucifixión) el Hijo del hombre para que todo el que cree en Él tenga la vida eterna (*Jn.* 3, 14 s.; cf. *Sab.* 16, 6 s. 10). Melquisedec y su sacerdocio, tipo del sacerdocio de Jesús (*Heb.* 7). De tal suerte los mismos acontecimientos anuncian de antemano al Mesías y su Redención. Pero nosotros no podemos saberlo sino cuando el mismo Dios nos lo revela, o en el Nuevo Testamento (como en los ejemplos alegados), o en la tradición auténtica, es decir, mediante el magisterio infalible de la Iglesia, del que son testigos los Santos Padres respecto de los primeros siglos, en las circunstancias y con las modalidades fijadas ya en la (v.) *Hermenéutica*.

En el mismo Nuevo Testamento hay que notar una interpretación típica que se desprende de un principio un tanto diverso del que se había venido formulando hasta ahora. Así S. Pablo, para resolver conforme a las miras divinas las relaciones entre la Iglesia y la Sinagoga, apela al ejemplo de Sara y Agar

(Gál. 4, 21-30). Abraham tuvo dos hijos, Ismael, de la esclava (Agar), e Isac, de la libre (Sara), y lo mismo que entonces el primero vejaba al segundo, así hacen ahora los judíos de la Sinagoga con los hijos de la Iglesia. ¿Cómo resolvió Dios entonces aquella situación? Ordenando que fueran despedidos Ismael y Agar, y eso mismo es lo que ahora hace disponiendo la reprobación de la Sinagoga con sus secuaces, puesto que siendo Dios inmutable obra de idéntico modo siempre que se presentan las mismas situaciones que se han dado en otras ocasiones de las cuales hemos sido informados por la Sagrada Escritura. Este principio se aplica más tajantemente aún en I Cor. 10, 1-11 respecto de los acontecimientos que se dieron con los hebreos en ocasión del éxodo de Egipto.

Fuera de este campo, que es muy limitado y sumamente restringido, se correría peligro de caer en un subjetivismo absolutamente irresponsable, recurriendo a interpretaciones tipológicas, o *espirituales*, como gustan de calificarlas, de las cuales se han dado recientes ejemplos lamentables.

No se trata ya aquí de exégesis católica, de sentido bíblico, sino de divagaciones imaginarias, de acomodaciones arbitrarias e incluso irreverentes.

«El sentido espiritual o típico debe fundarse en el literal, y además ha de estar aprobado por el uso de Nuestro Señor, por el de los Apóstoles o de los escritos inspirados, o por el de la tradición de los Santos Padres o de la Iglesia» (Carta PCB, 20 agosto 1941).

En realidad hay que distinguir bien en los Padres y en el uso litúrgico entre el sentido típico y la simple acomodación, ya que esta última se ha extendido muchísimo, y teniendo también cuenta que los Padres siguen el alegorismo alejandrino como método de su exégesis privada, en tanto que su autoridad sólo tiene valor cuando exponen una explicación como *testigos de la fe católica*.

Asimismo el sentido literal adecuado o *plenior*, según suele llamarse, no puede llegar a nuestro conocimiento, sino mediante la revelación. Cuando David quiere expresar en el Sal. 16 (15), 9 s., que la suerte feliz de poseer a Dios no acabará con la muerte, sino que se perpetuará en una vida bienaventurada (A. Vaccari), escribe así: Todo mi ser goza seguro, «porque no abandonarás nunca a mi alma en el reino de los muertos, ni consentirás que tu santo vea la corrupción». Pero resulta que estas palabras sólo parcialmente, y diría que en sentido restringido, se realizaron en David,

cuya alma dejó el *Sheol* (o limbo) juntamente con la de los otros justos cuando resucitó Jesús, para gozar eternamente con Dios y de Dios, en tanto que su cuerpo se descompuso realmente y permaneció en el sepulcro. Y con las mismas palabras, tomadas en su sentido adecuado, o sea tomadas según todo su alcance, el autor principal, el mismo Dios, intentaba profetizar la resurrección de Cristo, según lo revela explícitamente San Pedro (Act. 2, 29 ss.). Tampoco en esto iba David más allá al expresar su firme esperanza. Ningún exégeta habría pensado en semejante predicción, y aun cuando hubiera pensado, nunca habría podido alegar pruebas de que fuera ésa la intención de Dios. Aun en nuestros tiempos no todos admiten ese sentido literal pleno (*plenior*) o adecuado, que reduce al simple sentido típico: G. Courtade, en RScR, 37 (1950) 481-99; C. Spicq, en *Bulletin Thomiste*, 8 (1947-52) 210-21; cf. ETHL, 27 (1951): EstB 10 (1951) 456-49,467 ss., 471 ss.

El sentido típico sólo puede utilizarse para la demostración de una verdad dogmática cuando ha sido indiscutiblemente demostrado (por revelación). Dígase otro tanto respecto del sentido pleno. Por otra parte es más lógico recurrir directamente al sentido literal de los pasos explícitos del Nuevo Testamento (cf. Santo Tomás, *Summa Th.*, I, q. 1, a. 10 ad 1; *Quodl.* 7, a. 14 ad 4).

Al inculcar la encíclica *Humani Generis* (AAS [1950] 568 ss.) la doctrina bíblica sobre los sentidos bíblicos, que ya se había asentado claramente en las encíclicas precedentes (*Providentissimus*, *Spiritus Paraclitus*, *Divino Afflante Spiritu*), condena explícitamente la exégesis espiritual de algunos modernos a quienes se ha aludido anteriormente (A. Bea, en *La Civ. Catt.*, 18 nov. 1950, 401-406; G. Lambert, en *NRTh*, 83 [1951] 225-23). Tal doctrina había sido defendida principalmente por los PP. Daniélou y De Lubac: un retorno, pero no sin innovación, a la *tipología* de Orígenes; sólo el que lee tipológicamente el Antiguo Testamento puede sacar la miel de la edificación espiritual. Y no ya sólo este o aquel fragmento, sino todo el Antiguo Testamento había de ser interpretado con la luz de este *horizonte cristológico* que comprende al Cristo histórico, místico y escatológico, es decir todo el contenido de la doctrina cristiana. Todo es tipo: el sentido literal queda simplemente reemplazado; pero donde todo es tipo, todo es sombra, e incluso la misma realidad, aparte de no tener importancia, apenas si puede llegar a entreverse. De esta suerte se nos ofrecen meditaciones, ex-

hortaciones, que a veces son edificantes, pero que no tienen fundamento alguno en el sentido literal. Será filosofía de la historia o consideraciones más o menos profundas, pero fruto exclusivo de nuestra inteligencia, si no de la fantasía, que nada tiene que ver con la palabra de Dios transmitida a nosotros por el autor inspirado, ni con el sentido típico intentado por Dios y que Él mismo nos ha revelado en el Nuevo Testamento. Ver en el arca la figura de la Santísima Trinidad, hacer de Saúl, que se quita la vida, una figura de Jesús que se entrega voluntariamente a la muerte (Dahin Cohenel) es una arbitrariedad y una ofensa al sentido histórico y a la piedad cristiana. Ver en Rahab una figura de la Iglesia, y en el cordón de púrpura un tipo de la sangre redentora (Daniélou) es colgar al texto de *Jos. 2, 18*, ideas que no sólo son ajenas a su letra, sino incluso al espíritu (cf. RB, 57 [1950] 633).

En realidad lo que hay es sobra de osadía por parte del intérprete que se arriesga a envilecer la Sagrada Escritura por dar rienda suelta a su imaginación (J. Coppens, *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments*, París-Friburgo, B. 1952, pp. 9-24; F. Spadafora, en *Rivista Bíblica*, 1 (1953) 71-76).

[F. S.]

BIBL. — *Institutiones Bíblicae*, 1, 6.<sup>a</sup> ed., Roma 1951, pp. 341-59 (A. Fernández); A. VACCARI, *Lo studio della S. Scrittura*, Roma 1943, pp. 132-46; G. PERELLA, *Introduzione Generale*, 2.<sup>a</sup> ed., Torino 1952, pp. 249-83 (Col. *La S. Bibbia*), con abundante bibliografía. Acerca de los varios problemas sobre el sentido plenior cf. XII Semana Bíblica Española, Madrid 1952, pp. 221-498; A. FERNÁNDEZ, E. F. SURCLIFFE, P. TERNANT, en *Biblica*, 34 (1935) 229-326, 333-34, 335-58, 354-83; \* MARTÍNEZ HIRAS, *El sensus plenior de la Sagrada Escritura*, EstB (1956, en-mar.); A. COLONAS, \* *Existe pluralidad de sentidos literales en la S. Escritura*, EstB (1943-4); S. DEL PÁRAMO, *Reflexiones sobre los géneros de la Escritura*, EstB (1948); AUSEJO, *El sensus plenior de la S. Escritura*, EstB (1955).

SERAFÍN. — v. Ángeles.

SERGIO PABLO. — v. Pablo Apóstol.

SERMÓN DE LA MONTAÑA. — Es como la carta programa del Nuevo Reino. Tras un sublime preísmo, cual son las llamadas *Bienaventuranzas* (v.), que proponen cuáles han de ser las condiciones del ánimo más a propósito para la aceptación de su mensaje, Jesús afirma solemnemente la superioridad en la pureza de su doctrina sobre la del Antiguo Testamento (*Mt. 5, 17-48*; 7) y la manera de practicarla (*Mt. 6*). «El cuerpo del sermón consta de dos puntos: relaciones de la doctrina de Jesús con la Ley y con los Profetas, y espíritu de la misma comparado con el espíritu de los

fariseos hipócritas: sentimientos y prácticas de los discípulos. Y finalmente una breve peroración que estimula a la acción» (Lagrange.)

El sermón está reproducido por *Mt.* y por *Lc.* (c. 6), pero en proporciones diferentes, pues *Lc.* expone en otros lugares (por ej. en los cc. 11; 12; 22-34, etc.), algunas partes por dejarlas en sus contextos primitivos, mientras que *Mt.*, siguiendo su criterio lógico literario, ha reunido aquí cuanto dijo Jesús sobre el mismo argumento en otras circunstancias (por ej. *Mt. 6, 7-15.19-34*; 7, 7-11). Efectivamente es fácil reconocer que *Mt.* y *Lc.* (c. 6) refieren el mismo discurso, y que *Lc.* como escribía para los gentiles convertidos, se atuvo a lo que se refería a la perfección nueva, la ley de la caridad, en tanto que *Mt.* conservó lo que daba a la locución su carácter histórico, la oposición entre las dos doctrinas y el lazo que las unía, la caridad, que avenaja a la legalidad y, no obstante, procede de la revelación antigua como el fruto que colma las promesas de las flores. Por tanto, para saborear la fisonomía primitiva de la composición, es preciso recurrir a *Mt.*, donde nos parece oír las palabras, el tono y el mismo acento de Jesús (Lagrange).

Con toda probabilidad fué en junio del 28 de nuestra era, después de cinco meses de predicción en Judea y Galilea, cuando Jesús subió a «un monte» (*Mt. 5, 1 ss.*) para orar, y eligió los doce apóstoles de entre los fieles que le seguían. «La efervescencia había sido tan general, que no fué Galilea la única en conmoverse: había llegado gente hasta de Idumea, al sur, y del extremo septentrional de la tierra prometida (Tiro y Sidón). Hasta allí lo ha seguido la turba: y Jesús, una vez elegidos los Apóstoles, descendió a una explanada (*Lc. 6, 12 ss.*), donde todos podían colocarse cómodamente, e inició su discurso (Lagrange). Los modernos identifican este monte con la colina (de unos 250 m.) de 'Ain et-Tabigha (o et-Taibgha) a unos 3 Km. al sur de Cafarnaúm.

1. Primer punto del sermón: *relación entre la Ley* (economía) *antigua* y *la Ley* (economía) *nueva* (*Mt. 5, 17-48*; *Lc. 6, 27-36*; cf. *Mc. 9, 43.37*; 10, 11 s.).

El principio general (*Mt. 5, 17-20*) es ilustrado prácticamente con ejemplos que siguen (vv. 21-48), con la luz de los cuales quedan bien entendidos.

La antigua alianza (v.), en su triple fase o determinación: con Abraham, en el Sinai y con David, no era más que preparatoria, y su término es Cristo.

Jesús le da cumplimiento en todo su complejo. Da cumplimiento a la Ley moral inculcando su observancia en toda su pureza e integridad; a la Ley ceremonial transformando sus figuras en realidad; a los Profetas dando actualidad a sus ideales y verificando en sí las predicciones (A. Vaccari). «No he venido a abrogar, sino a cumplir» (v. 17), es decir, «a traer la perfección» (*τελείων*).

Así la antigua revelación no pierde ni una jota ni una tilde de sus elementos constitutivos. «Lo mismo que un escriba vela con su curiosa meticulosidad para no dejar pasar ningún elemento de los que él considera esenciales para una buena lectura, así Dios tiene cuidado de todos los gérmenes que él ha depositado en la revelación. Jesucristo aporta un desarrollo esencial y definitivo de la misma (Lagrange).

De esta suerte todas las prescripciones, aun las más diminutas, de la Ley, perfeccionada en el Evangelio, tendrán su pleno cumplimiento en la Iglesia cristiana hasta el fin del mundo (cf. Lc. 16, 17; A. Vaccari).

Asentado el principio, Jesús saca algunas aplicaciones. La ley prohibía el homicidio (Ex. 20, 13; Dt. 5, 17 = quinto precepto del Decálogo): Jesús quiere que ni siquiera surja la ira; no sólo las palabras ofensivas e injuriosas, sino incluso muchos movimientos contrarios a la caridad pueden constituir una grave ofensa a la virtud y ser dignos de una pena proporcionada (Mt. 5, 23-26).

Ya la ley antigua prohibía el simple *deseo malo* (cf. Ex. 20, 17); mas los judíos, en lo sucesivo, llegaron o no a considerar como culpable más que el acto externo.

Jesús devuelve al precepto su pureza primitiva, y avisa que es preciso guardar atentamente los sentidos, subordinando cualquier otra consideración a los valores eternos (Mt. 5, 27-30).

La ley de Moisés permitía el divorcio (cf. Dt. 24, 1, ss.); Jesús devuelve al matrimonio la indisolubilidad primitiva (cf. Mt. 19, 3-8). Las palabras « *nisi fornicationis causa*» se traducen por «*excepto el caso de concubinato*», o unión ilegítima, pues entonces no existe el vínculo conyugal.

La ley prohíbe el perjurio (Ex. 20, 7; Lev. 19, 12), y el verdadero discípulo evitara el juramento y se limitaría a decir si o no (Mt. 5, 33-37).

Está en vigor la ley del *talión* (v.): Ex. 21, 23 ss.; Lev. 24, 19 s.; Dt. 19, 18-21. Jesús la abroga y reprende el espíritu de venganza y de represalia, contrario a la caridad evangélica, y

enseña a sus discípulos, con tres casos paradigmáticos, que no hay que tomar a la letra, cómo no deben responder al mal con mal, sino vencer al mal con el bien (cf. Rom. 12, 21). «Jesús alza el grito al cielo por obtener un poco de tolerancia. El nuevo ideal consistirá en no oponerse al mal mientras sólo haya de por medio intereses individuales» (Vaccari; Lagrange).

La enseñanza de la Ley (Lev. 19, 18), de los Profetas y de los Salmos insistía en el amor al prójimo; y por el prójimo se entendía significar todo buen israelita; pero se creía legítimo odiar y maldecir a los malos y a todos los enemigos de Israel que eran considerados también como enemigos de Dios.

Jesús encomienda que se extienda la caridad a todos, amigos y enemigos, siguiendo el ejemplo del Padre celestial que hace salir el sol lo mismo para los buenos que para los malos. «*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*» (Mt. 5, 43-48).

2. *Espríitu* con que debe practicarse la nueva ley (Mt. 6).

«A la insuficiencia de la ley antigua, a una interpretación que la desfigura (como en el último ejemplo), Jesús opone la perfección que él vino a enseñar y desciende a concretar prácticas que, siendo buenas en sí, no son gratas a Dios, si no es con la condición de que sean hechas por él» (Lagrange).

La obra externa no tiene de suyo valor alguno: su valor proviene de la intención y de la disposición de ánimo con que se practique. Tal es el espíritu evangélico, eco y potencialidad de las cálidas exhortaciones proféticas, en oposición a la hipocresía, a la ostentación, a la engañosa soberbia de los fariseos, verdaderos sepulcros blanqueados.» De entre las buenas obras Jesús enumera, a modo de ejemplo, la limosna, la oración, el ayuno (Mt. 6, 1-8.14-18).

Otra disposición necesaria es el desprendimiento del alma respecto de las riquezas y de los bienes que de ellas provienen; con eso quedan precisadas las tres bienaventuranzas que se refieren a tal idea.

Jesús demuestra la necesidad y la lógica de ese desprendimiento. En efecto; las riquezas: a) son fugaces (Mt. 6, 19 ss.). «No alleguéis tesoros en la tierra donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban.

»Atesorad tesoros en el cielo, donde no corren peligro y os harán eterna y verdaderamente ricos. Porque donde está vuestro tesoro allí estará vuestro pensamiento» (Lc. 12, 32).

ss.). b) Entenebrecen la inteligencia (*Mt.* 6, 22 s.); c) alejan de Dios (v. 24).

El ojo es como la luz, faro de nuestro cuerpo, pues él dirige nuestros pasos. Por tanto si el ojo es puro todo el cuerpo tiene luz suficiente para dirigirse convenientemente; mas si está viciado, como quiera que sea, toda la actividad del hombre se verá impedita. Así también nuestra mente dirige toda la conducta del hombre; si la mente es pura se marcha por el camino recto poniendo cada cosa en su puesto.

Mas el hombre que codicia los bienes materiales y se apega a ellos con el afecto, no tiene la mente pura, y no es capaz de discernir el puesto que corresponde a los intereses del espíritu sobre todos los otros objetos en la escala de los valores. Es una ceguera cuya gravedad sube de punto por cuanto es voluntaria y resulta verdaderamente mortal para la vida eterna.

Es, pues, necesario elegir entre Jesús o las riquezas (ídolo al que se ofrecen sacrificios).

El Divino Redentor asegura la asistencia de la divina Providencia a quienes se aplican con todo esmero a poner en práctica los preceptos evangélicos (*Mt.* 6, 25-32), asegurando solemnemente: «Buscad ante todo y sobre todo el reino de Dios, los bienes espirituales que lo caracterizan, y su justicia —la perfección moral que él nos ha revelado— y el Padre celestial os dará con creces lo restante, todo lo que es necesario para vuestra vida».

3. *Avisos y exhortaciones.* La caridad para con Dios, causa y principio del amor al prójimo. «La caridad para con el prójimo constituye toda la Ley, y puede uno estar seguro de practicarla convenientemente ateniéndose a esta sencillísima regla: Cuanto quisieris que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, pues en eso consiste la Ley y los Profetas» (*Mt.* 7, 12) (Lagrange).

También aquí se da un aviso que sirve de ejemplo: huir de juzgar al prójimo (*Mt.* 7, 1-5; *Lc.* 6, 37-42). Vienen luego tres exhortaciones: dirigirse con perseverante confianza a Dios en la oración. (*Mt.* 7, 7-11); lanzarse valerosamente a seguir a Jesús, venciendo todos los obstáculos (v. 13 s.); guardarse de los falsos profetas y no juzgar de la vida cristiana por las palabras y por las promesas, sino por las buenas obras, por la conducta (vv. 15-23; cf. *Lc.* 6, 43 s. 46).

4. *Epílogo.* Concluye Jesús con una antítesis expresiva: casa cimentada sobre roca, dispuesta a desafiar a cualquier vendaval («el que escucha las palabras de Jesús y las pone

por obras»); casa cimentada sobre arena, que al primer embiste se desmorona («el que escucha y no pone por obras»). No basta creer, hace falta también obrar para llegar a la meta (*Mt.* 7, 24-29; *Lc.* 6, 47 ss.; 7, 1).

«El sermón de la montaña, programa fundamental de la vida cristiana y quintaesencia del espíritu evangélico, es algo más que un código de moral, por muy sublime que se la suponga, pues contiene preceptos comunes a todos, y consejos de alta perfección, reservada para las almas más generosas. Jesús no nos habla como simple maestro, sino como legislador supremo, a quien todo el mundo está obligado a obedecer sin excepciones ni reservas («se ha dicho...», pero yo digo...)» (A. Vaccari).

[F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *El evangelio de Jesucristo* (trad. esp.), Barcelona 1933; SIMÓN-DORADO, *Nov. Test.*, I, 6 ed., Torino 1944, pp. 505-552, con amplia bibliografía; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 38-49. \* F. HERRERA, *Los sermones de Jesús*, Madrid 1947; PALOMERO, *El sermón del Monte*, CB (1946).

SERPIENTE de bronce. — Al dirigirse el pueblo desde Cades hacia Moab después de haber pasado unos 38 años en el desierto, cuando los hebreos hubieron de encaminarse hacia el golfo elanítico, a causa de la negativa de los edomitas, para retroceder luego desde el este hacia el norte, «el pueblo, impaciente, murmuraba por el camino contra Dios y contra Moisés», y entonces mandó el Señor serpientes que, en castigo, causaron la muerte a un gran número de hebreos. Los rebeldes, aterrorizados, reconocen su culpa y suplican a Moisés que interceda ante Yavé, que le dió orden de hacer una serpiente de bronce y colocarla sobre un asta, para que los que habían sido mordidos pudiesen mirarla y recibir la curación (*Núm.* 21, 4-9).

Los israelitas llevaron consigo a Jerusalén esta serpiente de bronce que se conservó en el Templo; pero habiéndose convertido con el tiempo en objeto de culto idolátrico, el piadoso rey Ezequías mandó hacerla pedazos y quemarla (*II Re.* 18, 4).

Según advierte *Sab.* 16, 16 s., la serpiente de bronce no era más que una prenda y un símbolo de salvación. «Efectivamente, el que se volvía hacia aquel signo se salvaba, pero no en virtud de lo que veía, sino por Ti que eres el Salvador de todos» (A. Vaccari). Era una mirada suplicante que imploraba de Yavé el perdón, reconociendo que la mordedura recibida era un castigo merecido por la propia culpa. No tienen, pues, fundamento alguno las semejanzas buscadas (para *Núm.*) con los con-

ceptos religiosos de otros pueblos (Egipto, Babilonia, excavaciones de Gazer y Susa) acerca de la divinización de la serpiente y del poder mágico a ella atribuido (Thereau-Dangin, en *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, I [1896] 151-58): tales analogías sólo atañen a algunos elementos externos. El culto idolátrico a la serpiente de bronce en el Templo forma parte de aquel sincretismo que era el elemento esencial de la religión (v.) popular desarrollada únicamente a partir de la escisión de los dos reinos, primero en Israel y luego en Judá.

N. S. Jesucristo (*Jn.* 3-14 s.) expone el significado simbólico del episodio: la serpiente de Moisés era una figura simbólica de Cristo Crucificado: «A la manera que Moisés levantó la serpiente..., así es preciso que sea levantado (*ὑψωθεί*: término técnico para la crucifixión) el Hijo del hombre (cf. *Jn.* 12, 32), para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna».

[F. S.]

BIBL. — A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot 2), París 1940, pp. 369-72; F. M. BRAUN, *S. Juan* (*Ibid.* 10), 1946, pp. 335 s.; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 395 s.; VIII, *ibid.*, 1950, p. 301.

SET. — v. Patriarcas.

SETENTA (versión de los). — v. Griegas (versiones).

SHE'OL. — (LXX *ἄδης* *δάνατος*, Vulg. Infernus). Es la ultratumba para los hebreos. La etimología es incierta. El She'ol es una tierra (*1 Sam.* 28, 13, etc.), lo mismo que la ultratumba de los súmberos es KI, KIGAL (de donde proviene She'ol, según G. Dossin). Cf. kigallu de los asirioababonios y todas las otras expresiones: *irsit* *rabitu* (tierra grande), *irsit* *ra-paštu* (tierra espaciosa), *irsit* *rāqtu* (súmero KUR-SUD, KI-SUS (tierra lejana), *irsit* *mit-tūti* (tierra de los muertos), *irsit* *mi-tārā* (tierra del lamento). Arš en Ugarit y *χώρων* en Grecia significan la tierra y el mundo infernal. Tierra de la que no es posible el regreso (*Job.* 7, 9 s.; 10, 21), como KUR-NU-GI-A, súmero, o *irsit-mātu-āšar* lá *tāri* (tierra, país, lugar sin regreso). El She'ol se halla bajo el suelo (*Is.* 14, 9; *Dt.* 32, 22, etc.), como en los textos asirios. Bōr (*Prov.* 1, 12) y el acadio bērūtu (profundidad) expresan la ultratumba. «Bajaré al She'ol» (*Gén.* 37, 35; 42, 38; 44, 29.31) y expresiones afines (*Ex.* 32, 19.29.30) significan «morir». El She'ol es la casa de las tinieblas (*Job.* 10, 21 s.; 17, 3; cf. *Mt.* 8, 12; 22, 13; 25, 30; II *Pe.* 4, 18), bit iklii (casa de tinieblas): Arali, Arallū (*āšar* lá amari

= lugar sin vista. Cf., no obstante, *AJSL*, 1919, p. 191). También *Ἄιδης* significa «sin vista»: a privativo y la raíz φίδ (ver) cf. Sofocles *Ajax*, 394 ss. El She'ol es una casa y tiene puertas (*Is.* 37, 10; *Sab.* 16, 13, etc.) y porteros (*πυλωροί* de los LXX de *Job.* 38, 17).

El She'ol tiene lazos (*Sal.* 18, 6; 116, 3), como la red para los asirioababonios, que precipita en el infierno.

El She'ol es lugar de polvo: el hombre, hecho de arcilla, acaba en polvo y en lugar de polvo (*Is.* 26, 19; *Job.* 7, 21; 17, 26; 20, etc.; *Dan.* 12, 2). Enkidu, en el poema de Gilgameš, llama a la ultratumba «casa de polvo», y en el descendimiento de Istar se habla «de morada... donde el polvo es la comida y el fango el alimento».

Al She'ol se desciende desnudo (*Job.* 1, 21; *Eclo.* 5, 14; cf. *I Tim.* 6, 7) y se palpa la compasión de los gusanos (*Job.* 17, 13; 21, 26).

Todos los hombres son habitantes del She'ol (*Job.* 30, 23); los Refaim (las sombras: *rp'* «ser flacos» cf. ugarítico *rpum*; *Is.* 14, 9; 26, 9; *Sal.* 88, 13; *Prov.* 19 s.; 9, 18; a lo cual se asemejan los etímmu asirioababonios), los circuncidados, los héroes, los guerreros (*Ez.* 32, 21 s.). El She'ol es insaciable (*Is.* 15, 14; *Prov.* 1, 12; 27, 20).

Pero el She'ol no tiene un panteón ni tiene por jueces a la reina Ereskigal o Perséfona, ni a Plutón o Nergal o Mot, ni al escriba de la tierra o a los Anunnaki. El soberano allí es Yavé (*Sal.* 139, 7 ss.), cuya justicia es conocida en el She'ol (*Sal.* 138, 13), por más que en él nadie alabe a Dios (*Sal.* 6, 6; 30, 10; 88, 13; 115, 17; *Is.* 38, 11), que según el *Sal.* 88, 6, se olvida de los muertos, los cuales no lo oirán nunca (*Is.* 38, 11); v. Muerte y Tribución.

Los textos bíblicos excluyen todo culto a las sombras. *Eclo.* 30, 18 ridiculiza el uso de los gentiles de ofrecer alimentos a los muertos.

El máximo castigo para los babilonios (cf. Código de Hammurábi R. 27, 37-40) es la privación de un nāq mā, «el que derrama el agua» para refrescar. Cf. *Lc.* 16, 24. [F. S.]

BIBL. — P. DHORME, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, en *RB*, 16 (1907) 59-67; 10, *L'idée d'un-delà dans la religion hébraïque*, en *RHR*, 123 (1941) 113-42; C. J. MC. NASPY, *Sheol in the Old Testament*, en *The Catholic Biblical Quarterly*, 6 (1944) 326-33.

SHEFELAH. — v. Palestina.

SIBILINOS (oráculos). — v. Apócrifos.

SICLO. — v. Dinero.

**SIERVO de Yavé.** — Es el asunto de cuatro cánticos de Isaías (42, 1-7; 48, 1-8; 50, 4-9; 52, 13-53, 12) que describen con claridad y precisión extraordinarias la misión redentora del Mesías comprendiendo las principales características del Salvador, pronosticadas en otras partes del Antiguo Testamento y en el mismo libro de Isaías. La profecía se reviste aquí de la luz y de la precisión de la descripción, por la que ya San Jerónimo (*Praefatio in Isaiam*) llamaba «evangelista» a Isaías. Estos cánticos son parte de un solo drama, cuyo tema es la redención del hombre por obra del Mesías, y cuyos protagonistas son Yavé y su «adorador por excelencia» (= su «siervo»), que también es Dios y hombre que muere y resucita, ofrece su vida a una muerte cruelesísima y alcanza un triunfo absoluto. En este drama toman parte los judíos y toda la humanidad.

En el primer canto Yavé presenta solemnemente a su elegido, objeto de sus complacencias (la misma expresión que repite el Padre celestial sobre Jesús en el bautismo y en la transfiguración: *Mt.* 3, 17; 17, 5), cuyo carácter traza y cuya alta misión específica. Su siervo es un profeta, un maestro lleno de paciencia y de benignidad para con los débiles (42, 2); está lleno de los *dones* (v.) del Espíritu de Yavé (cf. 11, 2); propagará el conocimiento de Dios y de su Ley entre las naciones. Yavé lo ha elegido para ser «la alianza del pueblo», o sea para renovar la alianza con su pueblo (42, 6), e incluso para predicar a las islas (42, 1,5), es decir, a las naciones más remotas, el derecho divino, o sea el estatuto que intenta darles.

De esta nueva alianza profetizará *Jer.* 31, 31-34; es el reino del Mesías (*Hebr.* 8, 7-13), y por lo tanto el derecho divino es la doctrina evangélica.

Mediante una imagen que es habitual en Isaías, la obra del Mesías se presenta como una iluminación (cf. 9, 2; *Mt.* 4, 14 ss.). Las tinieblas del error se disipan y los hombres que estaban en la esclavitud de Satanás recibirán la plena libertad de los hijos de Dios (42, 6). El v. 4 alude ya a las dificultades que el siervo de Yavé encontrará en su misión.

A la presentación de Yavé responde el mismo Siervo (2.º canto), manifestando la oposición, las persecuciones que tendrá que sufrir por parte de aquellos a quienes es enviado, su completa unión con Dios, fuente de su fortaleza y de su triunfo (49, 1-8). No todos incluyen los vv. 7-8 en el cántico.

El Siervo, elegido para la alianza del pueblo, se entregó a su dura tarea de predicador entre

los suyos. Trabajó en vano: lo asegura Yavé. Su misión era más elevada que la de convertir únicamente a Israel; la salvación se extenderá hasta los extremos del mundo. Pero el Siervo, despreciado y vejado, acabará por recibir el homenaje de los reyes. Es, pues, perfectamente claro que el pueblo de Israel, al que había sido enviado el Siervo para convertirlo, le correspondió con el desprecio y la aversión.

En el tercer canto (50, 4-9), la situación del Siervo ha llegado a ser más crítica. Aquellos a quienes quería convertir se alzan contra Él y le llenan de ultrajes, a pesar de que no les habla más que lo que Dios le ha inspirado (v. 4); a sus instrucciones responden con escarnios y espertos. Pide valerosamente que se le caree con sus adversarios, que le llamen a juicio, y confía en el socorro divino. «¿Quién me argüirá de pecado?» (= *Jn.* 8, 66).

Los que acusan al Siervo son aquellos mismos a quienes quería reformar, sus compatriotas.

El drama tiene en el último canto (52, 13-53, 12) un sublime epílogo. Los gentiles aprenderán lo ocurrido al cabo de cierto tiempo: sentirán primero asombro y desdén a la vista del estado lastimoso del Siervo; luego se admirarán al conocer cómo son los hechos antes desconocidos y sus admirables consecuencias. Los hechos son los padecimientos inefables del Siervo de Yavé, que era una víctima, pero víctima inocente: expiaba los pecados de su pueblo. Por eso el Siervo de Yavé fué entregado a la muerte y sepultado como un criminal. Esta muerte era un sacrificio expiatorio, aceptado como tal por Yavé (53, 11 s.).

«¿Quién creerá lo que hemos oido? ¿A quién fué revelado el brazo de Yavé?» (53, 1) «No hay en él belleza ni gracia... despreciado, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos... Pero fué él quien tomó sobre si nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores... Fué traspasado por nuestras iniquidades... El castigo de nuestra reconciliación pesó sobre él... Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros. Maltratado se resignaba... Fué arrebatado por un juicio inicuo, y ¿quién reflexiona sobre (quién evalúa o puede evaluar la crueldad de) sus contemporáneos? Fué arrancado de la tierra de los vivientes, y muerto por las iniquidades de mi pueblo...»

«Y el fin queda logrado. El justo paciente, muerto, ha merecido, ha alcanzado la justicia para los otros. Después de su muerte tendrá una descendencia espiritual que por tiempo indefinido será el instrumento de la salvación

concedida por Yavé. La resurrección se presupone en la victoria, expresada a la manera antigua con el símil de una batalla victoriosa, de un botín que se reparte» (Lagrange).

Es imposible poner en tela de juicio la correspondencia entre la profecía y su realización en N. S. Jesucristo. Los exegetas, aun incrédulos, se sienten sobrecogidos de emoción ante este cántico, cumbre de las profecías de Isaías sobre el Siervo de Yavé cuya semejanza con el Sal. 2 (22) salta inmediatamente a la vista. Los Apóstoles citan varios fragmentos de este cuadro incomparable para demostrar su realización en Jesucristo (cf. *Mt.* 8, 17; *Mc.* 9, 11; 15, 18; *Lc.* 22, 31; *Jn.* 12, 38; *Act.* 8, 32; *Rom.* 10, 16; 15, 21; *I Cor.* 15, 3, etc.). La tradición católica (y Nort, entre los mismos católicos), es unánime en aplicarlo todo a Cristo paciente.

[F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 368-81; A. VACCARI, *I carmi del Servo di Jahweh*, en *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 216-44; J. S. VAN DEL PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahweh*, París 1939; CH. R. NORTH, *The suffering Servant*, en *Deutero-Isaiah*, Londres 1948; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 204-217.

**SIETE hermanos mártires.** — v. *Macabeos*.

**SILAS (Silvano).** — Compañero de San Pablo en el segundo viaje apostólico. En los *Actos* (15, 22.27, etc.), se llama siempre *Sila*, mientras que en las Epístolas de San Pablo (*I Tes.* 1, 11; *II Tes.* 1, 1; *II Cor.* 1, 19) y de San Pedro (I, 5, 12) se emplea el nombre de *Silvanus*. Lo mismo que Pablo, tenía dos nombres y el privilegio de la ciudadanía romana (*Act.* 16, 37).

Silas acompañó a Pablo y a Bernabé, juntamente con Judas Barsabas, a Jerusalén al regreso de su misión. En el segundo viaje apostólico sustituyó a Bernabé y compartió con Pablo todas las fatigas y las penas, incluso el encarcelamiento en Filipos. Pablo lo toma también como socio al escribir las dos epístolas a los tesalonicenses.

Anúnciase (*Act.* 18, 5) su llegada a Corinto en unión de Timoteo. Silas llegaba procedente de Macedonia, adonde tal vez había sido enviado para una misión especial desde Atenas (cf. *I Tes.* 3, 1 s.).

Desconocemos las ulteriores actividades de Silas. Aceptada su identificación con Silvano, que redactó la primera epístola de Pedro, hay que admitir que pasó, como Marcos, del séquito de Pablo al del Príncipe de los Apóstoles, y así resulta muy verosímil que ejerciera una autoridad misionera en las provincias del

Asia, a las que va dirigida la epístola. En el martirologio romano se consigna su fiesta el 13 de julio y se afirma que murió en Macedonia después de un eficaz ministerio.

[A. P.]

BIBL. — A. STEGMANN, *Silvanus als Missionar und Hagiograph*, Rottenburg 1917.

**SILO.** — Pequeña ciudad de la tribu de Efraim, en el lugar de la actual Seilum, 15 km. al norte de Bétel (Beitín), 2 km. al este del gran camino de Jerusalén a Nabulus. La exploración arqueológica (H. Kjaer: 1926 - 1929; A. Schmidt: 1932) atestigua su existencia ya en el s. XX, su florecimiento en los siglos XII-X (época de los Jueces), y su abandono o al menos su decadencia del 1000 al 300 a. de J. C., perfectamente en consonancia con los datos bíblicos.

Fué centro religioso, meta de peregrinaciones anuales (*Jue.* 21, 19; *I Sam.* 1-4) y con el arca de la alianza asentada dentro del templo estable (*Jue.* 18-31) que sustituyó al primitivo pabellón móvil o tabernáculo, en el tiempo de Josué (*Jos.* 18, 8 ss.; 19, 51; 21, 1; 22, 9-12) y de los Jueces (*Jue.* 18, 31) hasta que en el tiempo de Hez (I *Sam.* 1, 3.9.24; 2, 14; 4, 3.4.12) fué repudiado por Dios (*Sa.* 78, 6 ss.; *Jer.* 7, 12-14; 26, 6.9) y destruido por los filisteos, quienes respetaron el arca. Samuel nació de la estéril Ana, después de una ferviente plegaria por ella elevada en el templo de Silo, donde luego fué consagrado al Señor y tuvo revelaciones divinas (*I Sam.* 1-3). Despues de la destrucción, el sacerdote Ajías (Ajimelec), se trasladó a Nob junto a Saúl (*I Sam.* 14, 3; 21, 2). De Silo era el profeta Ajías del tiempo de Salomón y Jeroboam (*I Re.* 11, 29; 12, 15; 14, 2.4; 15; 29; *II Par.* 9, 29; 10, 15). En el 587 fueron asesinados en Misra unos habitantes de Silo fieles a Yavé, mientras subían a Jerusalén (*Jer.* 41, 5). Estuvo habitada hasta los tiempos bizantinos y ahora se ve reducida a un montón de ruinas.

[A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 462 s.

**SILOÉ.** — (Hebr. Shiloah). Es la piscina a la que van a dar las aguas de la fuente de Guijón (*I Re.* 1, 33), llamada hoy 'Ain Sitti Marjam (Fuente de la Virgen María), al este de Jerusalén, en las faldas del Haram es-Sherif, por el lado occidental del valle del Cedrón. La fuente estaba fuera de la ciudad. Ezequías (*I Re.* 20, 20; *II Par.* 32, 30 cf. *Eclo.* 48, 17) encauzó las aguas de la fuente con un acueducto en forma de túnel abierto en la roca

por debajo de la colina del Ofel hasta la piscina. De la fuente de Siloé sólo hablan el *Targum* y Flavio Josefo (*Bell.* II, 340; V, 140, 145, etc.). *Is.* 8, 6 menciona las aguas de Siloé en contraste con las impetuosas del Éufrates, como símbolo del poder divino. *Neh.* 3, 15, según una probable restauración del texto, habla del muro de la piscina de Siloé, dejando entrever que sus aguas servirían para regar los jardines de los reyes de Judá. *Jn.* 9, 7.11 hace mención de la piscina y (v. 7) deduce de la raíz de Siloé el nombre simbólico de «enviado» (cf. *Ez.* 31, 4). *Lc.* 13, 4 habla de la torre de Siloé. Las excavaciones de R. Weill sacaron a la luz en 1914 ciertos restos que pudieron ser de una torre que estaba construida junto al canal. Del barrio o del nombre de Siloé pudiera proceder la actual aldea en-Silwan, mencionada por vez primera en 1697 y que parece de origen árabe.

Con el nombre de Siloé es conocida la inscripción descubierta en junio de 1880, en alfabeto hebreo antiguo (comienzos del s. VII). En ella se teje la historia de la perforación de la roca y se leen las dimensiones del canal: 1200 codos de longitud y 100 codos de espesor de roca sobre la cabeza de los excavadores. [F. V.]

BIBL. — R. WEILL, *La cité de David*, I, París 1920, pp. 44-70; II, 1947, pp. 56-96; H. VINCENT, F. M. ABEL, *Jérusalem*, II, *Ibid.*, 1926, pp. 860-64; D. DRINGER, *Le inscriptioni antiche ebraiche*, Firenze 1934, p. 81 ss.; S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1951, pp. 40-43.

**SIMACO.** — v. *Griegas (versiones)*.

**SÍMBOLO (acción simbólica).** — v. *Sentidos bíblicos*.

**SIMEÓN.** — Nombre de persona (*Gén.* 29, 39); segundo hijo de Jacob y de Lía. En unión de su hermano Levi se vengó de la ofensa de que fué objeto su hermana Dina por parte de los siquemitas. Este episodio forma parte de los recuerdos históricos de las luchas sostenidas por las tribus israelitas y sus jefes contra la población autóctona de las montañas centrales de Canán. La tradición rabínica considera a Simeón como autor del proyecto de matar a José, que después se cambió por el de venderle (*Gén.* 37, 18).

Primer tronco de la tribu de su nombre. La estadística llevada a efecto en el desierto atribuye a esta tribu 59.300 hombres (*Núm.* 1, 23), pero en un episodio posterior sólo son 22.200 (*Ibid.* 26, 12 ss.). Es siempre posible que las guerras contra los madianitas y los

moabitas hayan contribuido a disminuir numéricamente la tribu de Simeón (*Núm.* 25). En el acto de la conquista del país, Simeón se une a la tribu de Judá en las empresas bélicas contra las poblaciones autóctonas (*Jue.* 1, 3 y 17). Las localidades adjudicadas en *Jos.* 19, 1 ss. a Simeón son consideradas en *Jos.* 15, 21 ss. como pertenecientes en su mayoría a la tribu de Judá, lo cual induce a creer que la tribu de Judá fué absorbiendo lentamente una parte considerable de la de Simeón. La bendición de Moisés (*Dt.* 33) no hace mención de Simeón, como tampoco lo menciona el cántico de Débora (*Jue.* 5) considerado por todos los críticos como muy antiguo, en tanto que loa las heroicas gestas de otras tribus israelitas. I *Par.* 4, 20 ss. considera a Simeón, aun en el tiempo de David (h. 1000), como una tribu independiente. [F. Z.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 50 ss.

**SIMÓN Cananeo.** — v. *Apóstoles*.

**SIMÓN de Cirene.** — v. *Macabeos, libros*.

**SIMÓN Pedro.** — v. *Pedro (Apóstol)*.

**SIMÓN II.** — v. *Eclesiástico*.

**SIMÓN (Mago).** — Predicador de un sistema religioso basado en las ideas que caracterizan al posterior gnosticismo, y obrador de singulares portentos mágicos de los que le viene el sobrenombre. Actuaba con gran éxito en Samaria cuando Felipe el «evangelista» llegó a evangelizar esa región (*Act.* 8, 9-24). Dió su nombre al cristianismo haciéndose bautizar, y al presentarse los apóstoles Pedro y Juan intentó comprar la facultad de hacer bajar el Espíritu Santo sobre todos aquellos a quienes hubiere impuesto las manos imitando el gesto de los Apóstoles. Pedro desechó la oferta lleno de indignación, amenazándole con graves castigos y reprochándole la falta de rectitud. A causa de semejante episodio Simón proporcionó el término (simonía) con el que se expresa la compra de un don o cosa espiritual o de un beneficio al que van inherentes cargos de carácter espiritual.

Abundan las noticias fundadas en la imaginación acerca de Simón en los apócrifos: *Actos de Pedro*, las *Homilias* (II, 22-40; III, 1-58; IV, 2 y *Recogniciones* (I, 72-III, 75) clementinas. La afirmación de Justino (*Apolo-gia*, 1, 26; 56, *Dialogus cum Tryphonie Iudeo* 120) de que hubiese en Roma una estatua

dedicada a Simón como a un dios, está fundada en un malentendido. Pero coincide con los *Actos* (8, 10) todo cuanto afirma acerca de la extraña doctrina de Simón, y resulta muy verosímil lo que dice en torno a su compañera Elena. Según Justino, los samaritanos adoraban en Simón al primer Dios y en Elena la idea primordial procedente de Él. Según San Ireneo (*Adv. Haereses* I, 23, 1-3; 27, 4; PG 7, 670-73, 689), que presenta un sistema bastante orgánico, tal vez más relacionado con las ideas de los *Simonianos* contemporáneos suyos que con las personales de Simón, éste es la *Virtud sublimísima, el Padre Supremo*, el cual creó los ángeles a través de Enodia, que de Él procede (= Elena). Aquellos retienen prisionera a Enodia por envidia, y ella se ve forzada a transmigrar a varios cuerpos hasta que logra unirse al de una prostituta de Tiro, o sea Elena. Entonces interviene Simón para librirla y predicar con ella la nueva doctrina, recurriendo de grado a encantamientos, sortilegios y necromancias. Aquí tenemos en embrión la doctrina de la gnosis acerca de la complicada serie de eones, que sirven de lazo entre el Dios inaccesible y el mundo material, así como el concepto dualístico entre el elemento divino y la materia, que logra tener prisionero al primero hasta que sea libertado. Hipólito (*Philosophoumena* VI, 7-20) atribuye a Simón una obra con el título de *Grande declaración*. — [A. P.]

BIBL. — E. AMANN, en *DThC*, XIV, 2, col. 2130-40.

**SINAGOGA.** — Es esencialmente el lugar de oración y de la instrucción religiosa para los judíos en Palestina y en todas partes. El término (de *συνάγω*, hebreo moderno *kenéseth*, arameo *keništa*) equivale a «reunión», «asamblea» (especialmente religiosa, cf. *Act.* 13, 43; *Sant.* 2, 2); de ahí pasó a significar la «colectividad», «comunidad» (*Act.* 9, 2; *Ap.* 2, 9) y las más de las veces «el edificio», el lugar donde se reúne la comunidad (*τόπος συναγωγῆς*, *béth keništa*, *Mt.* 4, 23; *Mc.* 1, 21-23, etc.). Entre los judíos helenistas y los paganos, así como en las inscripciones judías descubiertas en las diferentes partes del imperio romano, se significa la comunidad, en tanto que al edificio o lugar de la reunión se le llama *προσευχή* (oración, lugar de oración, oratorio), cf. *Act.* 16, 13-16; Juvenal, *Sátiras* III, 296; J. B. Frey, *Corpus Inscr. iud.*, I, Roma 1936 p. LXX; 1952, n. 1440-1444, etc.

Es unánime el admitir que el principio de la organización de la sinagoga debe retrasarse hasta después de la cautividad, y probablemente hasta el período de la diáspora, s. III

a. de J. C. El texto más antiguo que hace al caso es del reinado de Tolomeo Evergetes (246-221 a. de J. C.). El tiempo de N. Señor cada centro habitado en Palestina, por insignificante que fuera, y cada comunidad judía de cualquier parte del imperio tenía cuando menos una sinagoga.

La sinagoga era el pronaos del Templo, para instruirse en la Ley, para reunirse para la oración y protegerse contra la corrupción del medio ambiente idolátrico. Los fieles que vivían en las lejanías raras veces podían visitar el Templo y experimentar la eficacia espiritual de este hogar del judaísmo, para cuya vitalidad era necesario suplir tal deficiencia con el fin de que aquella eficacia se continuase y se extendiese. Tal fué el cometido de la sinagoga entre los judíos de Palestina y de la diáspora.

El edificio, en sustancia, consistía en un sala rectangular —tipo basilical— con tres naves; estaba dispuesta de modo que los fieles estuviesen en ella vueltos hacia Jerusalén. A veces la sala iba precedida de un atrio con una pila en medio para las abluciones, y a los lados tenía contiguas unas estancias destinadas a escuelas para niños y albergue de peregrinos. La sala podía estar decorada con pinturas y mosaicos. El mueble principal era el armario o arca en que se guardaban los rollos de los libros sagrados: luego un púlpito, móvil o fijo, para el servicio del lector de la Sagrada Escritura y del orador. A lo largo de las paredes estaban dispuestos unos asientos de piedra, cuyos «primeros puestos», objeto de ambición y de gloria para los fariseos (*Mt.* 23, 6), estaban junto a la pared hacia la cual miraban los que estaban orando; la «cátedra de Moisés» (*Mt.* 23, 2) era el asiento especialmente adornado que en algunas sinagogas estaba destinado para el jefe de la comunidad. Entre los utensilios litúrgicos figuraban las trompetas, las lámparas y las alfombras.

La decoración de las sinagogas ha sido variada, y bajo este aspecto la más famosa es la de Dura-Europos, cuyas tres paredes —en ésta se había prescindido de la entrada— llevaban cada una tres estupendas zonas de frescos que en conjunto ocupan una superficie de unos 100 m<sup>2</sup> con personajes aislados (por ejemplo Moisés) y episodios bíblicos (el Éxodo y el paso del mar Rojo; las historias de David, Salomón y Ester; la visión de Ez. sobre los huesos a los que se devuelve la vida).

Al jefe de la sinagoga (= *archisinagogus*, cf. *Mt.* 9, 18; *Lc.* 13, 14; *Act.* 13, 15, etc.) le ayudaba el «ministro» (*hazzan*; *Lc.* 4, 40), que estaba encargado de velar por el orden, y espe-

cialmente indicar con la trompeta la llegada de los sábados y de las solemnidades y de ejecutar las sentencias de flagelación (*Mt.* 23, 24).

La liturgia de la sinagoga se manifestaba en la oración y en la instrucción de los fieles, quienes debían intervenir en los sábados y en las fiestas, y podían hacerlo libremente los demás días, principalmente los lunes y los jueves, días destinados al ayuno. El servicio litúrgico comenzaba recitando en común la oración *šema'* (= escucha, Israel, etc.), compuesta de fragmentos de *Dt.* 6, 9-4; 11, 13-21; *Núm.* 15, 37-41. Luego seguía la súplica *šemónē 'esrē* = dieciocho bendiciones, así llamada por el número de oraciones que la componían: empezó a usarse en tiempo de N. Señor. A continuación se leía la Biblia. Los libros sagrados estaban divididos de modo que tanto la Ley (Torah) con sus 154 secciones (*perašōth*) suficientes para tres años, como los Profetas (desde *Jos.* hasta los profetas menores) con sus subdivisiones proporcionasen para todos los sábados «la lectura de la Ley y de los Profetas» (*Act.* 13, 15).

A la lectura del original hebreo seguía la traducción (*targum*) aramea, y luego un sermón parentético (*Act.* 13, 15) que, por invitación del archisinagogo, podía pronunciar incluso un huésped (Jesús en la sinagoga de Nazaret: *Lc.* 4, 15; 6, 6; en la de Cafarnaúm *Jn.* 6, 59, etc.; y San Pablo en la de Antioquía de Pisidia: *Act.* 13, 14 ss.).

Terminada la alocución seguía otra oración y, por último, la bendición (*Núm.* 6, 24 ss.), que era recitada por un sacerdote.

Las sinagogas difundieron por entre los pueblos el conocimiento del monoteísmo, y contribuyeron por todas partes a la primera predicación de los Apóstoles (*Act.* 9, 20; 14, 1; 16, 13; 17, 1 s., etc.), los cuales podían iniciar la divulgación del evangelio sin tener que recurrir a pedir las autorizaciones que necesitaban para una religión que todavía no había sido reconocida como licita.

Destruido el Templo, el judaísmo se refugió íntegramente en las sinagogas, y así ha podido conservarse hasta ahora (Holzmeister).

[F. S.]

BIBL. — E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...* I, 4.ª ed., Leipzig 1901, pp. 306-400; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrach*, IV, Mónaco 1928, pp. 115-152, 253-88; J. M. LAGRANGE, *Le judaïsme avant J.-C.*, París 1931, pp. 285-91; J. BONISREY, *Le judaïsme palestinien...* II, ibid., 1935, pp. 136-41; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T.* (trad. it.), Torino 1956, pp. 204-215.

**SINAGOGA (La Gran).** — Así llamaron los comentaristas judíos de la edad media, a quie-

nes han seguido los historiadores modernos del judaísmo, a una especie de gran institución de la que habla el Talmud.

Se le atribuían diversos cometidos, principalmente de orden doctrinal, y entre otros, la composición de varios libros del Antiguo Testamento y la formación del *Canon* (v.) hebreo. Otros (A. Kuenen), negaban su existencia rechazando como producto de la fantasía todas las alusiones del Talmud. El examen de las fuentes talmúdicas revela que la Gran Sinagoga es una pura y simple invención de los comentadores. El Talmud habla de «hombres de la gran reunión» o «de la gran asamblea» (*anše keneset ha-gedolah*). Pero esos términos no indican una institución sino toda una generación. Así se llama precisamente (cf. por ej. *Midrash Genesis*, XXXV, 2 (90 desp. de J. C.) a los antiguos cautivos que volvieron a Palestina. En realidad se trata de una terminología tomada de los profetas. Cf. *Ez.* 34, 13; 36, 24: «Os reuniré de todas las gentes y os conduciré a vuestra tierra»; cf. *Jer.* 31, 8. Pero especialmente *Ez.* 39, 27 s. «Los reuniré en su tierra»; y *Sal.* 147 (146), donde se emplea el mismo verbo *kānas* «congregar». Los deportados que habían regresado a Jerusalén con Zorobabel y con Esdras recibieron el nombre de «hombres de la gran reunión», vaticinada por Isaías, Jeremías y Ezequiel.

[F. S.]

BIBL. — E. BICKERMAN, *Viri Magnae Congregationis*, en *RB.* 55 (1948) 397-402.

**SINAÍ.** — Dilatada península de forma triangular situada entre Asia y África, de unos 400 km. de longitud por 210 de latitud, limitada al norte por el Mediterráneo, al sureste por el golfo de Suez, al sureste por el golfo de Aqabah. Recibe su nombre del conjunto de montañas que se elevan en su parte meridional (hebr. *Sinai*; griego *Σινά*; árabe *Tūr Sinā*). Tiene su origen en hundimientos del suelo, de donde provino la depresión del mar Muerto, el golfo de Aqabah y el mar Rojo, que está dotada de un sistema hidrográfico muy complicado, tributario del mar Mediterráneo (Wadi el 'Arish) o del golfo de Suez (Ba'ba'ah, Mukattab) o del golfo de Aqabah (Wadi en Nabs, el Keid) con un clima templado o cálido-árido, bastante saludable, y lluvias invernales. Por todo eso el Sinaí ofrece en la meseta interior y calcárea, con excepción de los grandes oasis de Feiran y Nakhl, una estepa árida, suficiente para un reducido pasto. En el macizo cristalino del Sinaí, provisto de ricos manantiales perennes, tiene una vegetación luxuriante. Ya en la más remota antigüedad es-

tuvo habitada por razas semíticas dedicadas al pastoreo y a una agricultura rudimentaria, que nunca llegaron a tener una civilización sedentaria.

La penetración egipcia en el Sinaí, que se registra como ocurrida ya durante la III dinastía, tuvo como única finalidad la presión y la explotación de las minas de cobre y de turquesas que se hallaban en varias localidades de la península, y especialmente en el Wadi al-Maghārāh («wadi de la caverna», a causa de las galerías de las minas aun hoy existentes). En este wadi, y en particular en la localidad montañosa llamada Sarābīth el Khādim, «conejos del esclavo», descubriéronse huellas evidentes de antiguos trabajos mineros, un santuario de una diosa egipcia con numerosas inscripciones jeroglíficas que son una prueba del culto a la diosa desde la XII dinastía en adelante.

Ofrecen un interés particular las 25 inscripciones «sinaíticas» (v.) que allí estudiaron A. H. Gardiner en 1917, y W. F. Albright en 1948. Hanse descubierto también en varias localidades, y particularmente en Wadi Feiran, numerosas inscripciones nabateas, debidas principalmente a los peregrinos nabateos que frecuentaban los antiguos santuarios del Sinaí entre el I y el II desp. de J. C.

Esta península fué teatro del éxodo hebreo (*Ex. 15 ss.*; *Núm. 33*), dirigido hacia el Sinaí siguiendo una antigua pista de caravanas que bordeaba el golfo de Suez y por la cual ya antes los egipcios se dirigían a Sarābīth el Khādim y a las próximas minas de turquesas. En el monte Sinaí, que es el mismo al que la Biblia llama siempre Horeb en *Dt.* (a excepción de 33, 2 (cf. *Ex. 3, 1-11* con *Act. 7, 30 ss.*; *Ex. 19, 18* con *Dt. 4, 10.15*; 5, 2, etc.), tuvo lugar la visión de Moisés de la zarza ardiente con la orden divina de volver allí a adorar a Dios después de la salida de Egipto (*Ex. 3, 2-12*); la reunión del pueblo hebreo con la grandiosa teofanía y la alianza sinaítica (*Ex. 19, 18 ss.*; *Dt. 4, 10.15*; 5, 2; 18, 16); la entrega de las tablas de la ley y la colocación de las mismas en el arca allí construida (*Dt. 9, 8 ss.*; *I Re. 8, 9*; *II Par. 5, 10*); la promulgación de la ley (*Mal. 3, 22*); la adoración del bocero de oro (*Sal. 106, 19*; *Dt. 9, 8 ss.*); la prolongada estancia, de más de un año, de los hebreos salidos de Egipto (*Dt. 1, 2.19*).

También en el Sinaí se refugió el profeta Elías perseguido por la impía Jezabel (*I Re. 19, 8*).

La tradición zanja las diferentes tentativas para identificarlo con otros montes, ya que

está representada por textos escritos (Flavio Josefo, *Peregrinatio Egeriae*), por monumentos locales (memorias de Moisés y Elías en el actual monasterio de Santa Catalina y en los montes de los alrededores), y por la transmisión toponímica (Gebel Músá «monte de Moisés»), y ha sido confirmada por la identificación del itinerario del éxodo (*Núm. 33*), en el que se identifica el Horeb-Sinaí bíblico con el actual Gebel Músá (ms. 2244) y la meseta en la que estaban acampados los hebreos con ar-Rahah.

Una tradición local menos autorizada identifica el Sinaí con la cumbre meridional (Gebel Músá) y el Horeb con la septentrional (Ras Es-Safaf, ms. 1214) [A. R.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israélites...*, en *RB.* 9 (1900) 63-86; 273-87, 443-49; *Id.*, *Le S. biblique*, en *RB.* 8 (1899) 378-92; F. VINCENT, *Un nouveau S. biblique*, en *RB.* 39 (1930) 73-83; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I. París 1933, pp. 391-96. Inscripciones prosaíticas: H. G. MAY, en *Bibl. Arch.*, 8 (1945) 93-99; W. F. ALBRIGHT, en *BASOR.*, 109 (1948) 5-20; *Id.*, en *BASOR.*, 110 (1948) 6-22; e *ibid.*, 118 (1950) 12-14; \* B. UBACH, *El Sinaí*, Barcelona 1955.

**SINAÍTICAS (Inscripciones).** — Las encontraron Flinders Petrie en 1905 y otras misiones arqueológicas que siguieron en Serabit el Khādim, en la península del Sinaí. Trátase de 14 inscripciones esculpidas en las antiguas minas de turquesas y en las ruinas del templo de la diosa egipcia Hathor.

La interpretación fué muy difícil e insegura en un principio. Pronto se pensó en un sistema alfabetico en vista de la repetición de signos iguales, y en 1915 Gardiner dió un paso decisivo hacia la interpretación, leyendo las letras *lb'l* (= a Ba'al) que responden al nombre de la conocida diosa fenicia, que en Egipto tenía el nombre de Hathor, a la cual estaba dedicado, sin duda, el templo de aquella localidad.

Otra de las tentativas de lectura y de interpretación de que se hace mención, a causa de los rumores a que dió ocasión, es la que, llevado de la imaginación, propuso Grimm (*Althebräische Inschriften vom Sinaí*, 1923), quien vió en dichas inscripciones el nombre de Yavé, el de Moisés y el de Manasés. Hoy se rechazan tales aproximaciones con la historia de Israel, y la importancia de estas inscripciones se valora desde otro punto de vista, es decir, en sentido filológico y arqueológico. Por consiguiente, de estas inscripciones podemos sacar las siguientes conclusiones:

1) Que fueron escritas por prisioneros semitas del norte y del occidente, procedentes de Egipto y bajo la dependencia de Egipto,

en la época de Tutmosis III y de Hatshepsut, su esposa, s. XV a. de J. C.

2) Hay en ellos una escritura pictográfica alfábética cananea, que se corresponde con otras tentativas de escritura alfábética (Laquis, Gazer, Siquem).

3) Su lengua es el cananeo vulgar que, fuera de algunas particularidades dialectales, puede compararse con los cananeismos de las cartas de Amarna y con la lengua de Ugarit.

4) En cuanto a las relaciones con los hebreos que entonces (como unos dos siglos antes de Moisés) vivían en Egipto, es más fácil imaginarlas que probarlas. De todos modos adviértase que en una de estas inscripciones se halla el nombre del mes *Abib*, al que más tarde se llamó Nisan. Este es el único testimonio extrabíblico del antiguo nombre de este mes (en BASOR, 110, 21). En la Sagrada Escritura no se encuentra más que en el Pentateuco.

[P. BO.]

BIBL. — I. B. SCHÄUMBERGER, *De mosaicis quae pavabantur, inscriptionibus Sinaiticis*, en *VD*, 9 (1929) 90-96 ss. 124-28, 153; D. DIRINGER, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1937, p. 245 ss.; G. R. DRIVER, *Semitic Writing*, Londres 1948, p. 94 ss.; W. F. ALBRIGHT, *The early alphabetic inscriptions from Sinai and their decipherment*, en *BASOR* 110, 6-22.

**SINAFTICO (códice).** — v. *Textos Bíblicos*.

**SINOPTICOS.** — Son los tres primeros evangelios, *Mt.*, *Mc.*, *Lc.*, así llamados porque, si se les dispone por columnas paralelas, su contenido, que por lo común es idéntico, puede comprobarse con un solo vistazo. Parece ser que fué J. J. Griesbach el primero en emplear el término *sinopsis* para significar una disposición de este tipo de los tres primeros evangelios y que él mismo compuso (1774). En realidad es sorprendente la semejanza que existe en el esquema, en el contenido, y hasta en la forma literaria (a veces en los mismos términos menos frecuentes) de los tres sinópticos, y más sorprendente aún es la desemejanza hallada asimismo en el contenido y en la forma.

Para comprobarlo basta abrir una *sinopsis* y leer, por ej. *Mt.* 9, 2-6; *Mc.* 2, 5-11; *Lc.* 4, 30-24. Y como caso típico de desemejanza en la disposición y en la forma, tenemos la narración de la institución de la Sagrada Eucaristía (*Mt.* 26, 17-30; *Mc.* 14, 12-25; *Lc.* 22, 7-30). Se ha llegado a recopilar estadísticas minuciosas y variadas (cf. Fonseca).

Si se divide cada uno de los Evangelios en ciertas partes, obtenemos los siguientes resultados: a) en las narraciones: *Mt.* tiene 2 de común con los otros, y difiere en 23; *Mc.* 3 y 47, respecti-

vamente; *Lc.* 0'5 y 34; b) en el modo de reproducir las palabras de Jesús, etc.: *Mt.* coincide con los otros en 15 y difiere en 60; *Mc.* en 13 y 37, respectivamente; *Lc.* en 9, 50 y 56.

¿Cómo se explica este singular fenómeno? La cuestión sinóptica trata de averiguar sus causas. Es ésta una cuestión esencialmente literaria, más bien única que rara, que hasta el presente no ha sido solucionada de un modo adecuado y satisfactorio, dados los múltiples aspectos que presenta, a menudo opuestos entre sí.

Es preciso fijar bien los puntos firmes, históricamente fundados, acerca del origen, composición y autor de cada uno de los tres sinópticos. Tales son:

1. Autores de los respectivos evangelios son, por su orden, Mateo, Marcos y Lucas.

2. Mateo escribió conforme a la catequesis que estaba en uso en Palestina, en sus relaciones particulares con los judíos; Marcos se hace eco directo de la predicación de San Pedro en un ambiente más variado, como era el del imperio, y más exactamente el de la capital; y, en fin, Lucas escribe siguiendo la predicción del Apóstol de los Gentiles y para los gentiles. Estos datos nos los ofrecen ya los *Actos* y las epístolas de San Pablo (v. *Catequesis apostólica*) con el esquema de la única catequesis.

3. Mateo escribió en arameo, pero muy pronto fué traducido el evangelio al griego, cuyo texto es lo único que nos ha quedado; *Mt.*-arameo, según suele sintetizarse, es sustancialmente idéntico a *Mt.*-griego, por no decir que lo reproduce fiel y exactamente.

4. Este es, pues, el orden cronológico: *Mt.*-arameo, *Mc.* y *Lc.*; quedamos sin saber cuál sea el puesto correspondiente a *Mt.*-griego.

Desde G. E. en adelante (1779) se han propuesto varias soluciones. Los acatólicos abusaron de la cuestión sinóptica para desvirtuar la autenticidad y el valor histórico de los Evangelios, y sus soluciones no se fundaron más que en argumentos de crítica interna, movidos por un subjetivismo arbitrario y dominados por teorías a priorísticas, como la imposibilidad de lo sobrenatural, la colectividad creadora, etc.

De entre las soluciones avanzadas la Iglesia ha condenado la de las dos fuentes: *Q* (*λόγιον*) y *Ur-Markus* (o Marcos primitivo), que niega a Mateo y a Marcos su respectivo Evangelio.

Actualmente la solución más corriente considera a la catequesis apostólica como causa casi adecuada de los fenómenos literarios antes apuntados, sea en su fundamental unidad, sea en sus pormenores. Para explicar las afinidades

se recurre a la hipótesis de la mutua dependencia, al menos la de *Mt.*-griego de *Mc.*, y la de *Lc.* de *Mc.* y tal vez de *Mt.*-griego.

En realidad la catequesis apostólica es la única causa establecida con argumentos históricos. Todas las otras hipótesis, incluso ésta de la mutua dependencia, que tanto priva entre los católicos (como con causa con la precedente) no pasan del campo de la pura crítica interna. Y hay que reconocer que en este campo todo es conjetura.

Un estudio recentísimo (L. Vaganay, *Le problème synoptique*, París 1954, pp. XXIV-474) niega de cuajo esta mutua dependencia y busca la explicación de la cuestión sinóptica en la dependencia directa de los tres evangelios *Mt.*-griego, *Mc.* y *Lc.* de un prototipo común, un Mateo arcaico de una transcripción griega. Por tanto el *Mt.*-arameo de la tradición adquiere aquí una importancia decisiva. [F. S.]

BIBL. — A. DA FONSECA, *Quaestio synoptica*, 3.ª ed., Roma 1952; la mejor sinopsis: M. J. LAGRANGE, *Sinopsis dei quattro evangelii*, 2.ª ed., Brescia 1948; L. CERFAUX, *Le problème syn. A propos d'un livre récent*, en NRTB, 76 (1954) 494-505; J. LEVIE, *L'Évangile araméen de s. Mt. est-il la source de Mc?*, en NRTB, 76 (1954) 689-715, 812-43. \* J. ENCISO, *El tema de los Evangelios sinópticos*, en Eccl. (1947), p. 288.

SIÓN. — v. *Jerusalén*.

SIQUEM. — (Hebr. Shechem «núca». — Ciudad situada en la montaña de Efraim, entre los montes Garizim y Ebal, mencionada en los textos de proscripción de la XII dinastía egipcia (Skmmi) y en la carta 289 de El Amarna de la XVIII dinastía (Shakmi). Corresponde a la actual Tell Balatah en la que la exploración arqueológica de E. Selin (1913-1926), la de G. Welter (1928) y la de H. Steckeweh (1934) revelaron un muro ciclopé de piedra y ladrillo que puede remontarse al 2000 a. de J. C. y un muro en declive (B), probable base de la acrópolis (Bet Milo de *Jue.* 9, 6-20?) con templo (Baal Berit de *Jue.* 9, 4), que es contemporánea del muro con teraplén (glacis), y con puerta de tres hojas, del s. XVII.

Fué la primera etapa de la peregrinación de Abraham, quien la consagró erigiendo un altar en el lugar donde se le apareció Yavé, en la cima de Moreh (*Gén.* 12, 6 s.). Habitó en ella Jacob quien consagró un campo (*Gén.* 33, 18 ss.) que transmitió como heredad a sus descendientes, y allí realizó la total purificación de su familia, enterrando idólicos y anillos migicos (*Gén.* 35, 2 ss.); pero hubo de abandonarla luego a causa de la dolosa y feroz matanza de los siquemitas recién circundados, llevada

a efecto por sus dos hijos Simeón y Levi para vengar el honor de su hermana (*Gén.* 34).

En las cercanías de Siquem fué donde los hijos de Jacob, que habían llegado allí desde Hebrón apacientando los rebaños, vendieron a su hermano José a unos mercaderes árabes ismaelitas (*Gén.* 37, 12 ss.). Por estar situada en los límites septentrionales de la tribu de Efraim fué concedida a los levitas y destinada a ciudad de refugio. Aquí fué donde Josué, al aproximarse a la muerte, congregó al pueblo para darle las últimas recomendaciones (*Jos.* 24, 1-25). Al morir el juez Gedeón, Siquem reconoció la soberanía del cruel Abimelec, pero al cabo de tres años, aunque duramente diezmada, renegó del tirano, a quien dió muerte por medio de un pedazo de rueda de molino que fué arrojada por una mujer desde lo alto de una torre asediada (*Jos.* 9). Probablemente era la sede del superintendente de la montaña de Efraim durante el reinado de Salomón (I Re. 4, 8), por lo que al sobrevenir la escisión fué elegido en ella por rey Jeroboam, el cual la fortificó y la eligió para residencia suya (I Re. 12,1-25; II Par. 10, 1).

Fué poblada de samaritanos durante el cautiverio, y en tiempo de Juan Hircano quedó reducida a un pobre villorrio en el I 128 a. de J. C. Los judíos talmudistas y San Jerónimo la localizaron erróneamente en la actual Naplusa (Flavia Neapolis).

De Balatah-Siquem, llamada Sicar en tiempo de Jesucristo, era oriunda la samaritana con la que Cristo mantuvo aquel coloquio (*Jn.* 4, 4-42). [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Geographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 458 ss.; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pp. 183-88; W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth 1949, pp. 86-90.

SIRAC. — v. *Eclesiástico*.

SIRIA. — Término preferentemente político (LXX Σύρια, abreviatura de Ἀσσυρία; hebr. Aram) que significa el conjunto de los países sometidos a los asirios. Los griegos (Herodoto VII, 63) llaman «Sírios» a los pueblos a quienes los bárbaros llaman «Asirios». Cuando comprueban que el término «asirios» se aplica al pueblo que se halla establecido en las vertientes del Tigris, reservan el de Siria y sirios a la parte occidental del imperio de Asur, de suerte que Siria se convierte en nombre oficial equivalente a Ἀλα-ναχαρ («allende el río»). Al desaparecer el término «asirios» del uso griego, Siria abarca el territorio comprendido entre el Mediterráneo y las montañas de Persia, en el

cual se distinguen diversas partes. La alta Siria es la región entre el Posidión y Babilonia; Celesiria (*ἡ χοῖλη*, «excavada»), la comarca surcada por los valles del oeste del Éufrates y del sur de la cuenca inferior del Orontes hasta Jerusalén y Ascalón. Antes de restringirlo a Beqā' (entre el Líbano y el Antilibano), el término Celesiria designaría el país de entre el golfo de Alejandreta y el Sinaí por una parte, y el Mediterráneo y el desierto siriocárabigo por otra. A más de esto, Mesopotamia, habitada por los arameos del norte, tiene el nombre de Siria entre los ríos (*Συρία ποταμῶν*, *Συρία Μεσοποταμία*; hebr. Aram Naharaim). La unidad de Siria salta a la vista de los griegos límitrofes: Posidión, probablemente hacia la desembocadura del Orontes, y el curso inferior de este río, tal vez formen parte del límite, que se prolonga hasta el recodo del Éufrates en Tapsaco. El desierto del este ofrece una frontera incierta. Por el sur el monte Casio, sobre el lago Sirbonis (Sebhat el-Bardawil), sirve de límite entre Siria y Egipto. Herodoto (I, 105), Filón, las monedas de Náplusa (s. II-III), las de Tiberíades (templo de Cómodo, 188-189) y varias inscripciones de dignatarios de la misma época hablan de Siria - Palestina (*ἡ παλαιστίνη Συρίη*), cuyos habitantes son llamados siriopalestinos o sirios de Palestina. Es la zona meridional de Siria, a la que pertenecen Gaza y todos los circuncisos del interior; toca al mar, a Egipto y al país árabe, y Fenicia le sirve de literal. Tal expresión manifiesta que Palestina es un tronco de la gran Siria.

II Sam. 8, 5 habla de Siria de Damasco (hebr. Aram Dammesq, LXX *Συρία Δαμασκοῦ*) que se consolida en el período de los reyes de Judá e Israel. La expresión *Συρία Σούβα* (hebr. Aram Sôba') se aplica a un estado arameo situado al sur del territorio de Jamat y próximo al de Damasco (II Sam. 8, 3 ss.). Según I Par. 19, 6 s. *Συρία Μοχά*, *Μαχά* (hebr. Aram Ma'achah) es un país arameo que contribuye a formar el cuerpo sirio a costa de los amonitas.

[F. V.]

BIBL. — P. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, en RB (1928), 507 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 244 ss. 310 ss.; R. FEEDER, *Syria. An Historical Appreciation*, Londres 1947; H. TH. BOSSERT, *Altorient*, Tübinga 1951; P. K. HUTTI, *History of Syria including Lebanon and Palestine*, Londres 1951. \* E. ENARQUE, *Por tierras de Siria*, Est. (1930) 224-236 y 313-328; (1931) 74-78.

SIRÍACAS (Versiones). — La versión llamada *Pesitta*, «vulgata», «usual» o también «simple» (que comprende Antiguo y Nuevo Testamento, aunque este último fué traducido muy posterior-

mente) es la primera y más importante creación de la literatura siríaca, obra de las comunidades cristianas que se formaron en los comienzos del cristianismo y que se mantuvieron intimamente unidas hasta que al producirse la crisis nestoriana y monofisita se dividieron en tres grupos independientes incluso jerárquicamente (nestorianos, monofisitas jacobitas y católicos imperialistas o melquitas).

La traducción del Antiguo Testamento, comenzada en el s. II: *desp.* de J. C., fué obra de varios traductores, de los que no se sabe si eran judíos o cristianos, y se efectuó en épocas diferentes.

Con el texto hebreo como base fueron traducidos primeramente casi todos los protocanónicos, a los que luego se añadieron *Par.*, *Esd.*, *Neh.* y *Est.*, y por último los restantes deutero-canónicos. La *Pesitta*, que es fiel, pero no servil, vierte el original hebreo con agudeza (principalmente el Pentateuco) a lo cual favorece la gran afinidad que media entre la lengua siríaca y la hebrea.

A consecuencia de la penetración de la cultura griega, la *Pesitta* fué retocada según los LXX, y así llegó a convertirse en la Biblia oficial de la iglesia siria, que, después de la escisión, la transmitió según dos tradiciones: la jacobita occidental y la nestoriana. Ejerció incluso un grandísimo influjo sobre la lengua siríaca, perteneciente al arameo oriental, y que ofrece dos variedades basadas principalmente en la variedad de vocales, la oriental (en uso entre los nestorianos) y la occidental (en uso entre los monofisitas y melquitas).

Otras versiones del Antiguo Testamento. El obispo monofisita Filoseno, encomendó en el 508 a su corepíscopo Policarpo la preparación de una versión del Antiguo Testamento sobre el texto de los LXX según la recensión de Lutiano.

Por los años 615-617, el obispo monofisita Pablo de Teia (junto a Edesa) tradujo, por encargo del patriarca antioqueno Anastasio, todo el Antiguo Testamento sobre el texto de los LXX, según la versión de las Hexaplas de Orígenes. La fidelidad servil de esta versión siria sobre las Hexaplas, la diferente transcripción de los signos diacríticos origenistas (v. *Griegas, versiones*) y la inclusión de las variantes tomadas de las otras columnas del mismo *Orígenes*, tienen un incalculable valor, no obstante su conservación fragmentaria, para la reconstrucción de las Hexaplas de Orígenes y en particular de la recensión de los LXX según *Orígenes*.

La primera versión del Nuevo Testamento

fué el *Diatessaron* de Taciano o evangelio unificado, que es una armonía evangélica resultante de la fusión del texto de los cuatro evangelios (de donde viene el título de *διὰ τεσσάρων*, «a través de los cuatro»), concluida hacia el año 172. Se ha perdido la obra, pero de ella poseemos un fragmento griego hallado en Dura Euprinos junto al Éufrates en 1933; el comentario al *Diatessaron* de San Efrén que nos ha sido transmitido en una versión armenia; los fragmentos que aparecen en citas de escritores sirios (Afraates y Efrén); una versión árabe completa del sirio del s. XI; una reconstrucción completa del cód. Fuldense de la Vulgata, del que descienden o con el que son colaterales varias armonías evangélicas medievales en latín-alemán, holandés e inglés; y, en fin, el *Diatessaron* persa de la Biblioteca Laurentina de Florencia, recientemente estudiado por G. Messina S. J., que es una copia realizada en 1547 sobre un original persa del s. XIII por el presbítero jacobita Ibrahim ben Shamas, el cual a su vez se había servido de un modelo siríaco notablemente retocado, pero acomodándose a la armonía de Taciano.

La historia del *Diatessaron* es muy oscura. Probablemente fué compuesto en Roma en lengua siríaca (J. M. Lagrange: en griego) sobre los evangelios canónicos y apócrifos insuficientemente definidos (G. Peters: *Evangelio de los hebreos*; G. Messina: *Protoevangelio de Jacobo*), y pronto fué traducido al latín vulgar, determinando en lo sucesivo el carácter armonizador y siríaco de la *Vetus Latina*. Lo llevó a Siria el mismo Taciano y estuvo siendo allí por mucho tiempo la única versión siríaca de los Evangelios hasta que se llegaron a incluir en él las posteriores versiones siríacas de los Evangelios separados (c. Peters). Con el texto del *Diatessaron* ya resulta difícilmente reconstruible, ya que la versión árabe representa un texto siríaco confirmado ya en la *Pesitta*, y por otra parte Víctor de Capua reemplazó en el cód. Fuldense por la Vulgata de San Jerónimo la primitiva versión latina. El texto de Taciano se conservó mejor en el comentario fragmentario de San Efrén y en las escasas citas de los escritores sirios. La distribución primitiva de todos los episodios evangélicos parece mejor representada igualmente en el comentario incompleto de San Efrén, al cual sigue de cerca la versión árabe, mientras que las dimanaciones orientales se alejan considerablemente. En cambio, aparece unánimemente atestiguado el orden característico de Taciano: inversión de los capítulos 5.<sup>o</sup> y 6.<sup>o</sup> de Jn.; reducción de la vida pública de Cristo a un año y

unos meses; condensación de la actividad de Cristo hacia el fin de su vida; lavatorio de los pies antes de la cena pascual y abandono del Cenáculo por Judas antes de la institución de la Eucaristía.

Al herético *Diatessaron* de Taciano se contrapuso la versión de los evangelios separados, llamada evangelio «de los (textos) separados» (da-mepharrešē), en oposición al *Diatessaron* que los sirios llaman evangelio «de los (textos) mezclados» (da-mehallētē). Esta versión de los «separados», impropriamente llamada *vetus syriaca*, ha llegado a nosotros en los códices del s. V: el sinaítico, palimpsesto descubierto en 1892 en el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí, y el curetoniano, descubierto por W. Cureton en 1842 en Egipto.

Sostuvieron una lucha a fondo contra el *Diatessaron*, tan difundido por la iglesia siria, los obispos Teodoro Cirense y Rabbula de Edesa (412-435).

A Rabbula se debe la traducción del Nuevo Testamento que forma parte de la *Pesitta*, preparada sobre el texto griego en sentido riguroso, al que faltaban las cuatro epístolas católicas menores y el *Apocalipsis*. Habiéndose convertido en la Biblia común a todos los sirios, la *Pesitta* quedó definitivamente cristalizada en un aparato gramatical crítico, a semejanza de la Biblia hebrea, por lo que los modernos lo llaman la «masora siríaca».

En el 508 el obispo monofisita Filoseno dispuso que a la versión del Antiguo Testamento se añadiese la del Nuevo, que parece ser una revisión del texto de la *Pesitta*, incluidos en ella los deuterocanónicos que antes faltaban.

En el 614 Tomás de Harquel (Heraclea) llevó a cabo una revisión de la versión de Filoseno del Nuevo Testamento sobre diversos códices griegos provistos de signos diacríticos en el texto y en el margen.

La revisión siriopalestina, que data de los siglos V-VI, fué obra de Melquitas, los independientes en las herejías nestoriana y eutiquiana, en el dialecto arameo-galileo, muy afín al usado en Palestina en el tiempo de Jesucristo y de los Apóstoles. Aunque contenía toda la Biblia, sólo se conservaron las secciones evangélicas que eran utilizadas para las lecturas litúrgicas, las cuales revelan la dependencia de la recensión de las Hexaplas y ciertas formas híbridas en el Nuevo Testamento.

[A. R.]

BIBL. — *Códices y ediciones*. La mejor edición de la *Pesitta* se la debemos a los Padres Dominicos de Mossul (1887-1891). Respecto de la siriohexapla cf. A. CERIANI, en *Monumenta sacra et profana*, vol. 7, Milán 1874; DR LAGARDE, *Bibliotheca syriaca que ad philologiam sacrum pertinent*, Gottinga 1892. Los

fragmentos de la versión de Filoseno los editó A. CERIANI, en *Monumenta sacra et profana*, 5, fasc. I. y J. GWYNN, (1897-1939). La recensión de Heraclio fue editada por J. WHIPE, Oxford 1938-1939, y por BENSLEY, Cambridge 1889. La siriopalestina se está representada por «variedad de códices y de fragmentos»: cód. vat. sir. 19, que contiene un Evangelio, G. MANISCALCI, ERIZZO («crona 1164») y DE LAGARDE, (Göttingen 1897); cuatro códices siriáticos que contiene evangelios, editados por A. SMITH LEWIS (Cambridge 1891-1939); los patimisestos de la *Geniza* de El Cairo, que se conservan en Oxford y en Cambridge, editados por A. LEWIS - M. GIBSON (Londres 1930); los de Damasco, editados por F. SCHULTHESS (Berlín 1905), y los fragmentos de las bibliotecas de Lourdes y Petrogrado, editados por J. LAND y G. MARCOLIOTTI (Lourdes 1897). Sobre el *Diatessaron*: E. KANKE, *Codex Fuldensis*..., Marburgo 1868; A. CIASCA, *Tatian: Evangeliorum harmoniae*, Roma 1888 (texto árabe y versión latina); A. S. MARMADIK, D. de TATIEN, Beirut 1935 (texto árabe, traducción francesa y variantes); C. H. KRAELING, *A Greek fragment of Tatian's from Dura*, Londres 1935; V. TODESSO - A. VACCARI - M. VATTASSO, *H. D. in volgare italiano*..., Ciudad del Vaticano 1938; G. PETERS, *Das D. Tatian*, Roma 1939; ST. LYONNET, *Les origines de la vers. on a ménage et le D. Tatian* 1950; G. MESSINA, *H. Diatessaron persiano*, Roma 1951.

**SISARA.** — v. Débora.

**SOBERBIA.** — Pecado y vicio detestable que consiste en una exagerada estima de si mismo y en adoptar una actitud de altanería y de desprecio de los demás (en hebr. *gā'ōn*; griego *ὑπερεργία*, *ἀλαζονεία*).

La Sagrada Escritura la estigmatiza como principio de todos los demás pecados (*Eclo.* 10, 9-12), «odiosa al Señor y a los hombres», porque aleja al hombre «de su Hacedor», cegándole hasta el extremo de soliviantarle contra Él, por olvidarse de la propia nada: «¿De qué puede ensoberbecerse quien es polvo y ceniza, quien ya en vida tiene las entrañas llenas de podredumbre?». Por eso a la soberbia se la llama estulticia (*II Cor.* 11, 17-21).

Son varios los matices que ofrece la soberbia: jactancia (*Sant.* 4, 16), ampulosidad (*I Jn.* 2, 16), insolencia (*Jdt.* 5, 15), arrogancia (*Prov.* 8, 13), presunción (*Is.* 16, 6), irreligión (*Sal.* 1, 1).

La soberbia acarrea los castigos divinos que normalmente siguen a la transgresión (*Eclo.* 10, 14-17 = *Lc.* 1, 52).

En el Nuevo Testamento se analiza la soberbia hasta sus últimos fundamentos: las drásticas diatribas lanzadas contra la soberbia hipócrita (*Mt.* 23, 13 ss.), la inversión de los valores y valoraciones humanas (*Lc.* 18, 10-14), el reducir a estricto deber y a don gratuito cualquier merecimiento (*Lc.* 17, 10; *Flp.* 2, 13), el enfrentar al hombre con los misterios de la gracia, de la acción de Dios (*Rom.* 8, 9) esquiva toda veleidad de soberbia. [N. C.]

*Teología del Nuevo Testamento*, ibid., 1952, pp. 99 s. 116 s.

**SODOMA.** — v. Pentápolis.

**SOFONIAS.** — (Sefanja = aquel a quien Yavé esconde). Uno de los profetas menores, hijo de Cusi, hijo de Amarias, hijo de Ezequías (*Sof.* 1, 1), a quien erróneamente muchos críticos identifican con el rey Ezequías —que coincide con la cuarta generación de Sofonías (639-629)—, porque al Ezequías de Sofonías no se le llama rey, y varios miembros genealógicos enumeran también a Baruc y a Zacarias. Profetizó durante el reinado de Josías (*Sof.* 1, 1). No se le menciona en el hallazgo del *Deuteronomio* ni en la reforma del rey en *II Par.* 34, 8-35, 19; *II Re.* 22, 3-23, 34. De su libro no se desprende si profetizó antes o después de tales acontecimientos. A juzgar por 1, 4 s.; 3, 45, donde de Baal sólo se nombran los restos, tendría que haber sido después. Pero otros textos nos muestran una situación religiosa muy turbia: apostasía (3, 2), cultos a los astros (de Baal y Malcom), sincrétismo religioso, superstición (1, 4 s. 9), perfidía de profetas y sacerdotes (3, 4), desconfianza del poder de Yavé (1, 12), por todo lo cual se les amenaza con el castigo de exterminio (1, 2 s. 14-18). Son graves los desórdenes morales (1, 19.11.13.18; 2, 1; 3, 3, etc.). La moda extranjera había sido acogida en la corte real (1, 8). Diríase, pues, que se trata de antes de la reforma. Muchos ven en 1, 15-18; 2, 1-15 una descripción de la invasión de los escitas (cf. Herodoto I, 103-106) del 632-622. Pero resulta que tal invasión quedó limitada a la costa del Mediterráneo (Ascalón) y que en ella se respetó a Egipto en atención al tributo de Psammético (664-609). Ahora que si pudo inspirarle las atroces imágenes del juicio. Grandes catástrofes políticas permitían presagiar la decadencia de Asiria con la muerte de Asurbanipal (626) y el resurgir de la potencia caldea con Nabopolasor y Nabucodonosor.

Sofonías es el profeta de los horrores del juicio de Dios.

C. 1. Dios amenaza con el exterminio total de cuanto hay sobre la faz de la tierra y de los idólatras de Judá. Horrores del día de Yavé, que es semejante a un sacrificio. Castigo de la casa real, de los supersticiosos, de los ricos mercaderes y de los que se mofan del poder de Yavé. El «Días iras».

C. 2. Exhortación a Judá y a los humildes. Exterminio de Filisteo (Gaza, Ascalón, Astad, Ekron, Kerec) que pasará a ser posesión del

resto de Judá; de Moab, Ammón (que se había ensañado contra Judá, cuyo «resto» le saquearía); de todos los dioses (las islas adorarán a Yavé); de Etiopia y de Asiria (Nínive) (cf. 3, 6.8).

C. 3: Amenazas contra Jerusalén, que se obstina frente a la presencia de Yavé y a su luz y ante el exterminio de los pueblos. Dios la espera en el día del juicio de las gentes. Mudarán sus labios y las llamarán a su culto. De Jerusalén quedará un residuo, un pueblo humilde y pobre que confiará en Yavé. Canto de gozo por haber sido revocado el decreto de castigo contra Jerusalén, cuya defensa y pastor será Dios, que hará volver a sus hijos dispersos por la cautividad.

Hay críticos que niegan la autenticidad de los textos que aluden a la cautividad y a la transformación del día de Yavé en juicio final, y la de los vaticinios contra Moab y contra Ammón (1, 3; 2, 7.8-11.15; 3, 8-20; 9, 10.11-13.14-20). El juicio de 1, 2 s. 14 ss. sólo puede referirse, según ellos, al juicio final; 1, 15 sería una hipérbole. Reconocen muchas glosas, por ej. 2, 8-11.15; 3, 9.10, 14-20. Y 3, 14-20 sería muy posterior a la cautividad. Alguno rechaza 2-3 en bloque. Pero puede replicarse que Moab y Ammón podían atacar a Judá incluso en tiempos de Manasés, y las referencias a la cautividad son predicciones y descripciones *«post eventum»*. La inserción de vaticinios de consuelos es común a todos los profetas. El juicio de 1, 2 s. 14 ss. puede corresponderse con 3, 8. El residuo humilde que permaneció en Jerusalén supone el haber sido diezmado el pueblo y, por lo tanto, un castigo precedente. El juicio de 1, 15-18 puede también limitarse a los horrores de una guerra. Pero el v. 17 tiene una repercusión universal. Según Rowley sólo no serían de Sofonías 2, 15 y 3, 14-20. Pero 2, 15 es un complemento de 2, 14 y de 3, 14-20 que se refieren al tiempo mesiánico. A Sofonías nunca se le cita; en cambio él tiene muchas alusiones a profetas anteriores: cf. *Hab.* 2, 20; *Is.* 3, 3 = *Sof.* 1, 7; *Am.* 5, 15 = *Sof.* 1, 13; *Miq.* 4, 5 = *Sof.* 3, 19.

El estilo de Sofonías es sobrio y vigoroso, pero no brillante como el de Isaías y el de Nahum. Es, no obstante, vivo y eficaz en la descripción de los horrores del juicio de Dios. Resulta muy interesante la descripción de la sociedad judaica antes de la reforma de Josías. Considerásele como el profeta de la escatología. [B. B.]

BIBL. — O. GERLEMAN, *Zephanya, Textkritisch und literarisch untersucht*, Lund 1942; H. O. KÜHLER, *Zephanya*, Zürich 1943; A. GEORGE, *Michée, Sofonie, Nahum (Bible de Jérus.)*, 1952.

**SOPHERIM.** — v. *Escribas*.

**SPIRITUS PARACLITUS.** — v. *Documentos Pontificios*.

**SUDOR de Sangre.** — v. *Agonia de Jesús*.

**SUERTE.** — Puede indicar tanto el destino de una cosa como el procedimiento para obtener una decisión que no puede dejarse a la libre elección. Frecuentemente se dan interferencias entre ambos conceptos. Aquí se considera ese procedimiento en cuanto adivinatorio para conocer la voluntad de Dios mediante el sorteo (cleromancia). Tal vez sea la única forma de adivinación permitida en el mundo hebreo. En *Prov.* 16, 33 se nos da el motivo: «Echanse las suertes en el seno, pero es Yavé quien da la decisión». Los nombres gárgal (hebr.), κλῆρος, sors, garal (árabe) indican la piedrecita, la bolita de madera, que se emplean en el sorteo. En cambio púr procede de una raíz *pr.*, «dividir» «cortar», como μοῖρα y mors de *pep* «dividir», y como el dios Meni de *Is.* 65, 11 de mánā. Para la fiesta de Purim, v. *Ester*. El sorteo está en uso entre todos los pueblos. *Ez.* 21, 26 s. atribuye a Nabucodonosor la bolomancia o sorteo mediante las flechas. En la Biblia se emplea la suerte:

1) En las divisiones: para la tierra de Palestina entre las tribus (*Núm.* 26, 55; *Dt.* 1, 38, etc.), para las ciudades levíticas (*Jos.* 21, 4, etc.), para los habitantes de Jerusalén (*Neh.* 11, 1), para el botín (*Hab.* 11; *Sal.* 22, 19; *Mt.* 27, 35, etc.), para las tierras conquistadas (*I Mac.* 3, 36), para los prisioneros (*Nah.* 3, 10), para las partes de la herencia (*Eclo.* 14, 15). La suerte elimina la discusión (*Prov.* 18, 18).

2) En la designación de los guerreros (*Jue.* 20, 9 s.), del rey (*I Sam.* 10, 21), de las ceremonias sagradas (*I Par.* 24, 5.31, etc.); después de la cautividad *Neh.* 10, 34; *Lc.* 1, 9). Para la sucesión a Judas Iscariote (*Act.* 1, 26).

3) En la pesquisa del culpable (*Jos.* 7, 16 ss.); Saúl sorteó para averiguar quién es el responsable (*I Sam.* 14, 38); cf. *Ion.* 1, 7; en la fiesta de la expiación se sorteó el macho cabrío que ha de ser inmolado y el que ha de ser arrojado al desierto (*Lev.* 16, 9 s.).

[F. V.]

BIBL. — W. FOERSTER, κλῆρος, en *ThWNT*, III, pp. 757-63; A. BEA, *De origine vocis Púr*, en *B'blica*, 21 (1940) 198 s.; G. CONTINAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, París 1940, p. 179 s.

**SUMERIOS.** — El pueblo más antiguo de los conocidos hasta ahora. Desde la mitad del IV

milenario a. de J. C. aparece viviendo en la Mesopotamia del sur, en torno a las bocas del Tigris y del Éufrates, que hasta la muerte de Alejandro Magno desembocaban separadamente en el golfo Pérsico. Hasta hace poco se le consideraba como pueblo autóctono, pero actualmente se piensa en la existencia de presumerios o protosumerios, ya que la civilización de los sumerios aparece en el IV milenio muy desarrollada y no primitiva. Desconócese su origen y es imposible clasificar su raza, que ni es semita ni indoeuropea. La lengua está catalogada entre las aglutinantes, como el turco y el ugrofinés.

Ya hacia el 3200 emplean los sumerios una escritura pictográfica lineal que primeramente sigue los principios visuales, en cuanto un signo expresa un concepto, y más adelante los fonéticos, puesto que un ideograma indica un sonido o fonema. Tal es la escritura cuneiforme que hacia el 3100 debió de influir incluso en la jeroglífica.

La situación económica induce a los sumerios a formar pequeñas ciudades-estados independientes entre sí que a menudo están en pugna las unas contra las otras como las  $\pi\delta\iota\varsigma$ . El Tigris y el Éufrates ven expertos canalizadores y explotadores capaces. Hasta la mitad del III milenio los sumerios viven en tranquila paz hasta que llegan los semitas procedentes del desierto sirioárabigo. Sargón de Acade lucha contra Lugalzaggiso de Uruk, vence y desplaza el centro cultural mesopotámico hacia el norte. En Mesopotamia surge el reino de Acad (h. 2360-2180) al lado del de los sumerios. Pero el poder de los semitas está menguado por la influencia de los gutos (h. 2180-2065 aproximadamente), hordas indisciplinadas procedentes de los montes septentrionales de Mesopotamia, y que no dejan huellas duraderas, pero permiten a los sumerios levantar cabeza. Gudea de Lagás, de quien se conservan numerosas inscripciones en cilindros y en estatuas, es el gobernador más célebre del período llamado «neosumero», durante el cual las diferentes ciudades vuelven a la rivalidad y a la independencia: surgen Ur (2070-1960 aproximadamente), Isin y Larsa (2070-1860 aproximadamente). Pero la división sirve de apoyo a los semitas por el norte, a los elamitas por el sur. Estos dan el golpe de gracia al dominio político de los sumerios con la conquista de Ur. Sobreviven Larsa, que será conquistada por Kudur-Mabuk, e Isin sobre la cual ejercerá su dominio Rim-Sin. Hacia 1770 Samši primero, y Hammurabi después, arameos de origen uno y otro, harán que las ciudades de los sumerios pasen a ser tributarias de su imperio. La raza

súmera desaparece absorbida por los semitas. La lengua quedó eliminada del uso corriente y se conservó en la liturgia y entre los sabios hasta el tiempo de Jesucristo. La escritura cuneiforme fué adoptada por los semitas de Asiria y Babilonia, por los elamitas, por los jorreos y por los ugaritas. El último documento cuneiforme se remonta al año 6 a. de J. C.

La religión se funda en un concepto de abundancia y se acerca más a la cananea que la asirio-babilónica. No obstante, el panteón sumero pasa en herencia a los semitas mesopotámicos, lo mismo que el arte y la literatura. El derecho ofrece precursores a Hammurabi y particularidades que el monarca babilónico desconoce: el código de Ur-Nammu (III dinastía de Ur, 2050 aproximadamente) que sigue la composición legal y no la ley del talón: las leyes de Lipit-Istar (dinastía de Isin, 1910 aproximadamente). Son anteriores a Hammurabi en 350 y 185 años, respectivamente.

La Biblia desconoce el nombre de los sumerios, a no ser que se pretenda sostener con G. Dossin que Shine'ar (Gén. 10, 10; 11, 2; 14, 1.9; Jos. 7, 21; Is. 11, 11; Zac. 5, 11; Dan. 1, 2) es la corrupción de Sumer. Pero habla de Ur de los caldeos (Gén. 11, 31, etc.), de Larsa (Elasar de Gén. 14, 1), de Uruk (Erek de Gén. 10, 10). Los primeros capítulos del Génesis tienen semejanza, según el género literario, con el contenido de los himnos del culto de los sumerios. Asimismo la creación, la organización de la civilización, los patriarcas, el diluvio y otras tradiciones, presentan afinidades en cuanto a la forma en la literatura bíblica y en la súmera.

[F. V.]

BIBL. — A. DEIMEL, *Sumerische Grammatik*, Roma 1939; Id., *Sumerisches Lexicon*, Ibid., 1928; 1947; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, pp. 37-59; 159-61, etc.; A. FALKENSTEIN - W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953; A. PARROT, *L'archéologie mesopotamienne*, Paris 1953; C. F. JEAN, *La religion sumérienne*, Ibid., 1931; S. N. KRAMER - A. FALKENSTEIN, *Ur-Nammu Law Code*, in *Orientalia*, 23 (1954) 40-51.

**SUMO SACERDOCIO.** — En la cumbre de la jerarquía sacerdotal se hallaba el sumo sacerdote o jefe (*hak-kōhēn hak-gadōl* o *hārōš*; Vulgata *sacerdos magnus*) único de los sacerdotes, llamado también «el sacerdote ungido» (*hak-kōhēn ham-mašiāh*) por ser el único a quien se ungía con el óleo sagrado (*Ex. 29, 29*; *Lev. 8, 12*), y «el sacerdote» (*hak-kōhen*) por autonomía. Distingúase de los simples sacerdotes por la indumentaria especial (*Ex. 28* y *29*) que llevaba en los ritos solemnes por encima de los otros vestidos sacerdotales: 1) sobretúnica (*me'il*) azul oscuro hasta la ro-

dilla, adornada por el borde inferior con campanillas y granadas de oro; 2) un rico *esca-pularios* llamado *'ephôd* (setenta: ἐπωπῖς. Vulgata: *superhumerales*), con una suntuosa cinta (*abhn̄et*, εσεβ); 3) bolsa cuadrada aplicada a la parte anterior del efod, llamada *ōshen* (antigua latina: *pectoral*; Vulgata: *rationale*, traducción errónea de *λορεῖον* «oráculos»), asegurada con cadenillas de oro en los enganches de las hombreras y en los dos anillos del efod con unas cintas de azul jacinto, y en su interior guardaban los *'arim* y los *tummim* (v. Vulgata: *Doctrina et Veritas*) que daban «juicio de perfecta iluminación» contando con la guía y revelación divina (*Núm.* 27, 21), y al exterior 12 piedras preciosas en las cuales estaban grabados los nombres de las doce tribus de Israel; 4) un precioso turbante (*misnepheth*) con una lámina de oro en la frente que llevaba la instrucción *Qōdeš le Yavé*, «santo para Yavé». En la liturgia penitencial del día de la expiación en el que ofrecía los sacrificios por sus pecados y por los de la comunidad (*Lev.* 4, 5), el sumo sacerdote no llevaba estas vestiduras preciosas. Estaba obligado a mayor perfección que los otros sacerdotes (*Lev.* 22, 10-15). Llevaba la alta dirección del personal y del culto del Templo. Con el pectoral-oráculo (que desapareció en la destrucción del Templo, 587 a. de J. C.) consultaba a Yavé en las circunstancias en que estaba interesada la suerte de la nación. Aparte la dirección suprema del culto, la más importante función especial del pontífice era la expiación anual o *kippur* (*Lev.* 16, 3-34), en el «santísimo» llevando las investiduras sacerdotales ordinarias.

Al morir Arón, el sumo sacerdocio se transmitió por la línea de su hijo Eleazar; pero con Heli (*I Sam.* 4, 18) pasó a la línea de Itamar, probablemente contra la voluntad de la mayor parte de los sacerdotes. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* V, 11, 5. Sucedióle su nieto Ajitob (*I Sam.* 14, 3; 22, 9), y a éste su hijo Ajimelec (*I Sam.* 22, 9,18), cuyo hijo Abiatar presidió durante el reinado de David el traslado del arca al monte Sión. Pero al mismo tiempo era sumo sacerdote del santuario de Gabaón Sadoc, de la línea de Eleazar, cuyo descendiente Abiatar fué depuesto por Salomón (973 a. de J. C.) por alta traición (*I Re.* 2, 25 s.; 2, 22,26 s.). En el s. II a. de J. C. los reyes sirios entregaron la alta dignidad al que más ofrecía. En el 252 Jonatán Macabeo la recibió a título de herencia de Alejandro Bala (*I Mac.* 10, 20); en el 141 su hermano Simón tuvo también el principado por herencia. El último asmoneo, Hircano II, murió el año 30 a. de J. C., pero

entonces Herodes ya había elevado al simple sacerdote Ananel (Flavio Josefo, *Ibid.*, XV, 2, 4). También los romanos nombraron y despidieron a los sumos sacerdotes a su antojo, sirviéndose las más de las veces de familias influyentes, como la de Anás (*Lc.* 2, 3) o Hanán ("Avavos), a quien sucedieron cinco hijos y su yerno Caifás (18-36 desp. de J. C.).

[A. Rom.]

BIBL. — H. STRUNK, *Die hohepriesterliche Theorie in A. T.*, Halle 1906; *ibid.* *Das Altestamentliche Oberpriesteramt*, en *Studien und Kritiken*, 1908, pp. 1-26; J. FELTEN, *Storia del tempio del N. T.*, Trad. it., Torino 1913, pp. 19-52; J. GABRIEL, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriesteramt*, Viena 1933; A. ROMEO, *Il Sommo Sacerdote*, en *Encyclopedie del Sacerdozio*, Florencia 1953, pp. 484-97.

**SUSA.** — La antiquísima Shušan (= «azuena» o «blancura»), al lado de la actual Luristán, que hacia los últimos tiempos de la III dinastía de Ur (s. XXI a. de J. C.) tenía ya varios reyes. Fué la capital del glorioso imperio elamita (v. *Elam*; cf. *Gén.* 10, 22; 14, 1) y luego del posterior reino neocelamita.

Asurbanipal saqueó a Susa (640-639 a. de J. C.), incendió los bosques sagrados, destruyó los santuarios, se llevó unas 32 estatuas de oro y de plata, violó los sepulcros de los reyes, dispersó a los habitantes de Susa y del Elam por el imperio asirio y envió a Susa colonos de otras razas. En *Esd.* 4, 9 figuran también los deportados de Susa entre los samaritanos que escribieron a Artajerxes contra los judíos.

Susa recobra su antiguo esplendor con los persas. Sus reyes pasaban de grado la primavera en Persépolis, el verano en Ecbátana y el invierno en Susa. Éstas eran las tres capitales o residencias reales del imperio persa. Darío I comenzó hacia el año 500 en Susa la construcción del grandioso palacio en el que había más de cien escaleras (cf. *Est.* 1, 5). Durante el reinado de Artajerxes I (445-42) fué devastada por un gran incendio la *Apadana*, un gran salón sostenido por numerosas columnas, que se empleaba para asambleas de gobierno (cf. *Est.* 1, 3). La restauró Artajerxes II (404-359).

En Susa fué donde se desarrollaron los acontecimientos narrados en *Est.*

K. Loflus descubrió en 1851 la localidad de la antigua Susa junto a la actual aldea de Suš. Inició las excavaciones M. Dieulafoy (1884-1886), que prosiguieron luego J. Morgan (1889) y la *Mission archéologique en Perse*, dirigida por él.

El conjunto está compuesto de cuatro monóculos o *tell*. Al nordeste de los otros está la ciudad de los artesanos o ciudad baja, de escaso interés. Los otros tres *tell*, rodeados de

murallas, constituyen la verdadera ciudad. A la izquierda del río Kerkha, el antiguo Coaspe, está la acrópolis o ciudadela, resultando dos *tell* ocupados por el conjunto de las construcciones reales. A la izquierda (este) se halla el inmenso *tell* de la ciudad habitada por el pueblo. Aquí tenemos dos partes que se distinguen perfectamente en el libro de *Est.* 3, 15; 9, 6.11 etc.: *birāh* (= arameo «fortaleza» y, por extensión, «acrópolis») e *ir.*

En la ciudadela (*Neh.* 1, 1) recibe Nehemías de un pariente suyo las tristes noticias sobre Jerusalén.

[F. S.]

BIBL. — AUTORES VARIOS. *Mémoires de la Délégation en Perse*. 13 vol., París, 1903-12, continuación de las *Mémoires de la Mission archéologique de Suse*, vol. XIV-XXIX, *ibid.*, 1913-1943; L. SOUBIGOU, *Esther* (*La Ste. Bible*, L. Pirot, 4), *ibid.*, 1949, pp. 327 ss., 607 ss., 611 ss.; R. GHIRSHMAN, *Cinq campagnes de fouilles à Suse* (1946-1951), en *RA*, 46 (1952) 1-8.

SUSANA. — v. *Daniel*.

# T

TABEEI. — v. Judd (Reino de).

**TABERNÁCULO.** — Santuario portátil de los hebreos, construido y utilizado durante la peregrinación del desierto y primeros tiempos de estancia en Palestina hasta que se construyó el templo de Salomón. La forma, las medidas y el menaje están descritos en *Ex. 25-31* y *35-40*; y lo mismo consta por la tradición judía, dependiente de la Biblia y representada en Flavio Josefo (*Ant. 11, 6*), en Filón (*De vita Mosis III, 145 ss.*) y en el Talmud (*Middoth*). La denominación hebrea más frecuente es 'óhel (*σκηνή*), «tienda», a la que frecuentemente se añaden otras especificaciones, como 'óhel mō'édh, «tienda de la reunión», o 'óhel ha'éduth, «tienda del testimonio». Hay otras denominaciones, como miškan «morada», qodeš «santo», miqdáš «santuarios», beth Yavé «casa de Yavé» y algunas otras, a veces acopladas entre sí.

El conjunto del Tabernáculo constaba de dos partes: un recinto sagrado o atrio y una tienda sagrada dentro del recinto. Al recinto, que estaba descubierto y era rectangular ( $52,50 \times 26,25$  m.), lo cercaban unas columnas de madera (20 en el lado más largo y 10 en el más corto) aseguradas en la parte inferior por zócalos de bronce y sostenidas mediante unas cierdas de las que pendía una cortina de cinco codos de altura y la longitud del lado correspondiente, salvo en el lado oriental, donde estaba la entrada de 20 codos, provista de una cortina que podía ser levantada. Dentro del recinto, en el espacio de entre la entrada y la tienda sagrada, se hallaban el altar de los holocaustos, en el cual se quemaban las carnes de los animales inmolados y, algo hacia el lado, una gran pila de bronce con el agua para las abluciones.

La tienda sagrada, la verdadera morada de Yavé, era un lugar cubierto, rectangular ( $16,75 \times 5,25 \times 5,25$ ), con la entrada por el oriente, protegida por una cortina, y con otros

tres lados construidos con tablas de acacia engarzadas entre sí en número de 48 (20 por cada uno de los lados de norte sur, y 8 para el del oeste), revestidas de oro por dentro y clavadas con puntas de plata. Estaba dividido en dos partes por un velo bordado con figuras de querubines; la parte más interna ( $10 \times 10$  codos), llamada «santo de los santos» o «santísimo», servía para tener en ella el arca de la alianza, que era una caja portátil rectangular en la que se guardaban las tablas de la ley y, según muchos (*Hebr. 9, 4*), el vaso de maná y la vara de Arón, y sobre cuya cubierta (llamada propiciatorio, por razón del rito que se describe en *Lev. 16, 14-15*), protegida por dos querubines (v.), se localizaba la presencia divina. La parte anterior ( $20 \times 10 \times 10$  codos) llamada el «santo», contenía la mesa portátil de los panes (v.) de presentación o proposición, presentados a Dios en oblación permanente y renovados todas las semanas; el altar de los perfumes y el candelabro (v.) de oro con los seis brazos provistos de lámparas de aceite. Este armazón de la tienda estaba enteramente cubierto con dos amplios tejidos, el interno, de material más fino y trabajo más delicado, y el superior, de pieles de cabra entrelazadas; por encima había otras dos coberturas formadas con pieles de animales.

El Tabernáculo era la tienda en que habitaba Yavé, nómada entre los nómadas hebreos, que también habitaban en tiendas (*Ex. 28, 5*; *Il Sam. 5, 6*; *I Par. 17, 5*). Pero la trascendencia divina se conservaba en el hecho de que sólo el Sumo Sacerdote y una sola vez al año entraba en el «santísimo», donde estaba presente Yavé, sentado sobre el trono constituido por la cubierta del arca, velado por una nube luminosa, reveladora de la divina presencia, y asistido de los querubines. Secundariamente, y como único lugar de cita entre Yavé y el pueblo hebreo (*Ex. 30, 6*) (de donde viene el llamarle «tienda de alianza»), era el centro social y religioso de todo el pueblo y poderoso

lazo de unión entre las doce tribus. La conservación de las tablas de la ley divina en el arca santa era un reclamo de la alianza divina y de los compromisos a ella inherentes. De ahí el nombre «del testimonio».

Fué construido por orden de Moisés durante la estancia en el Sinaí, con elementos fácilmente transportables y que fácilmente podían hallarse en la localidad. Su inauguración tuvo lugar en el día primero del segundo año después de la salida de Egipto (*Ex. 40, 1 ss.*) acompañó siempre a los hebreos en su peregrinar por el desierto, ocupando siempre el primer puesto central en las marchas como en las paradas. Después de establecerse los hebreos en Palestina estuvo emplazado en varias localidades: en Gálgala, en Silo, en Nobe y en Gabaón. Una vez construido el Templo de Salomón, el arca de la alianza pasó al Templo, y el resto del Tabernáculo quedó allí depositado como objeto sagrado fuera de uso.

[A. R.]

BIBL. — H. LESÉTRE, en *DB*, V, col. 1952-61; W. J. PHYTIAN-ADAMS, *The People and the Presence*, Oxford 1942; J. MORGENSEN, *The Ark, the ephod and the tent of meeting*, Cincinnati 1945; F. M. CROSS, *The Tabernacle*, en *Bibl. Arch.*, 10 (1947) 45-68.

**TABERNÁCULOS (Fiesta de los).** — Es la traducción del hebr. *hag hassuk kôth* (= tiendas de follaje). El nombre tradicional «fiesta de los tabernáculos» procede de la Vulgata; en el griego ἑσπρή σκηνῶν ἡ σκηνωτική (cf. *Jn. 7, 2*) = fiesta de las tiendas. Es la tercera de las grandes fiestas anuales hebreas: Pascua y Pentecostés. Su primitivo significado (fiesta agrícola) está indicado en el código de la alianza (*Ex. 23, 16*) y en *Ex. 34, 22*, «fiesta de la recolección al fin del año». En acabando la recolección de los frutos del campo, los israelitas se presentan ante el Señor para ofrecerle las primicias, darle gracias e implorar el beneficio de la lluvia para la próxima estación.

El *Deuteronomio* (16, 13 ss.) es más explícito: «Celebrad durante 7 días la fiesta de las tiendas, una vez recogidos los frutos..., en honor de Yavé, para que te bendiga en todos tus trabajos». La legislación levítica precisa la fecha y los ritos de la fiesta (*Lev. 23, 33-36*): «el 15 del séptimo mes» (*tišri* = sept.-oct.), insistiendo en su carácter religioso e histórico. Durante los 7 días de la fiesta (15-21 de *tišri*) los israelitas habitarán en tiendas de follaje, para evocar el recuerdo de la estancia de Israel habitando en tiendas de nómadas en el desierto, después de la salida de Egipto, hallándose en una situación muy distinta a la

estabilidad asegurada con la posesión de Canán, don de Yavé (*Lev. 23, 39-43*). Este significado histórico pasa a primer plano y se afianza mucho más y más en la tradición rabínica (*Mišná*, tratado *Sukkah*). Para el 1.<sup>o</sup> y 8.<sup>o</sup> días (éste se añade como clausura en todas las fiestas del año) se prescribe una asamblea sagrada y el abstenerse de todo trabajo servil.

*Dt. 16, 14*, admite a la fiesta incluso a los extranjeros; en *Lev. 23, 42* —donde se habla únicamente del israelita— el término *ghér* (extranjero) probablemente ha desaparecido en la transcripción del texto. *Nám. 29, 12-38* describe minuciosamente el ritual de la fiesta en el santuario. En el día 1.<sup>o</sup> el holocausto constará de 13 becerros, 2 carneros, 14 corderos de un año con sus correspondientes ofrendas; ofrécese un macho cabrío como sacrificio de corrección. Estas víctimas se añaden a las del sacrificio cotidiano. Para los días sucesivos el número de los becerros disminuye en una unidad por día, en tanto que permanece sin variar el número de las otras víctimas. En el 8.<sup>o</sup> día («el más solemne de la fiesta», *Jn. 7, 37*), se inmolaba un toro, un carnero y siete corderos. La naturaleza misma de la fiesta (acción de gracias por la recolección, evocación de la liberación de la esclavitud egipcia) explica la abundancia de las víctimas y el gozo que constituye la característica de la solemnidad (*Dt. 16, 14*; *Lev. 23, 40*), la más alegre, la más santa y la más grande (Fl. Josefo, *Ant. VIII, 4, 1*) y también la más observada.

Hay que notar que la primitiva institución mosaica ha recibido en el curso de los años ciertas modificaciones y añadiduras que ponen en evidencia su carácter histórico y precisan su sentido religioso. *Lev. 23, 40* nombra los árboles (naranjo, palmera, mirto, sauce) de los que debían tomar los ramos para la construcción de las tiendas, tal como lo entiende *Neh. 8, 15*. La tradición posterior (cf. II *Mac. 10, 6 s.*; Fl. Josefo, *Ant. III, 10, 4*), prescribía que los hombres asistiesen a la ofrenda de la mañana teniendo en la mano un manojo (*lulab*) de los sobreidichos ramos en señal de alegría, y cantasen el gran *Allel*. Un sacerdote iba a tomar agua aparatosamente en la fuente de Siloé; en un recipiente de oro, para derramarla sobre el altar de los holocaustos con el fin de implorar las lluvias otoñales. Estos ritos iban acompañados de procesiones. Durante la noche del 1.<sup>o</sup> al 2.<sup>o</sup> estaba brillantemente iluminado el atrio de las mujeres: encendiéndose en él 4 candelabros de oro de unos 50 codos de altura (unos 25 m.), en recuerdo de la nube luminosa que había servido de guía a Israel

por el desierto; se ejecutaban danzas con hachas mientras los sacerdotes cantaban los Salmos graduales. A estos dos ritos (libaciones con agua e iluminación) se refiere Nuestro Señor en *Jn.* 7, 37 s.; 8, 12. Finalmente se habían dado normas precisas para la construcción de las tiendas. Ya en tiempo de Nehemías (8, 6) se erigían una especie de cabañas sobre las terrazas y en los patios de las casas, en los atrios del Templo y en algunas plazas, y aun ahora en nuestros días pueden verse en Palestina, durante la fiesta, en los balcones de las casas. El carácter solemne de esta fiesta debía de ser muy antiguo (cf. *Jue.* 21, 19 ss.), pues la eligió Salomón para la inauguración del Templo (I *Re.* 8, 265), y Nehemías (cf. ya *Esd.* 3, 4) para la gran inauguración de la restauración social (*Neh.* 8, 13-18). Hácese mención de ella en *Os.* 12, 10. No tiene correspondencia entre las solemnidades cristianas como la tienen las de Pascua y Pentecostés. [F. S.]

BIBL. — H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, Múnich 1924, pp. 774-812; E. KALT, *Archæologia Biblica*, 2.ª ed., Torino 1944, p. 167 s.; A. CLAMER, (*La Ste. Bibl.*, ed. Pirat 2), París 1940, pp. 173-76, 429-32, 619 s.; F. M. BRAUN (*Gbd.*, 10), 1946, pp. 370, 376, 381; A. COLUNGA, en *EstB.*, 10 (1951) 328 ss.

**TABOR.** — (Hebr. *Tābōr*; griego *Ταῦρος*; *Ταῦρος*; *Iraθύποιον*: *Os.* 5, 1; Flavio Josefo, Polílio, San Jerónimo; cf. *Gebel-et-Tōr* de hoy). Monte cónico y aislado, de unos 600 m. de altura, que domina la llanura de Esdrelón. Su bella forma redondeada le da un aspecto dulce y majestuoso. Sirvió de límite entre las tribus septentrionales (*Jos.* 19, 22). En la bendición de Moisés (*Dt.* 33, 19) Zabulón y Neftalí ofrecen «sobre el monte» sacrificios de justicia; tal vez se trate del Tabor; cf. *Os.* 5, 1, donde parece que se reprende tal costumbre. En la cumbre del Tabor fué donde la profetisa Débora convocó el ejército de Barac, y de allí partió con impetu contra Sisara y los cananeos, siguiendo el valle del Cisón (*Jue.* 4, 6.12.14). En *Jer.* 46, 10 se compara a Nabucodonosor con el Tabor que se yergue por encima de toda la región que le rodea. Una tradición de la que da testimonio en primer lugar San Cirilo de Jerusalén (*Cat.* 12, 16; PG 3, 744) y luego por San Epifanio y San Jerónimo (*Epist.* 46, 12 y 108, 13; PL 22, 491 y 889), fija en el Tabor el monte anónimo de la Transfiguración de Jesús (*Mt.* 17, 1-13; *Mc.* 9, 2-14; *Lc.* 9, 28-36). Otra tradición, poco fundada, localiza en el Tabor el otro monte anónimo en el que son convocados los Apóstoles para la misión definitiva y universal (*Mt.* 28, 16;

*Cor.* 15, 6). Sobre las ruinas del Santuario formado con tres basílicas en recuerdo de las tres tiendas mencionadas en los Evangelios, los franciscanos erigieron en 1924 una bonita basílica diseñada y ejecutada por A. Barluzzi. [A. R.]

BIBL. — P. B. MEISTERMANN, *Le Mont Thabor*, París 1900; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, ibid., 1933, pp. 353-57; E. DABROWSKI, *La transfiguration de Jésus*, Roma 1939.

**TADEO.** — v. *Judas (Apóstol)*.

**TADMOR.** — v. *Palmira*.

**TALENTO.** — v. *Medidas*.

**TALIÓN (Ley del).** — La Ley de Moisés contiene la dura ley del talión, común a casi todas las antiguas legislaciones semíticas: *Ex.* 21, 23 ss.; *Lev.* 24, 17-20; *Dt.* 19, 21: «Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal».

Más que formularla, como lo hace *Ex.*, el código de Hammurabi (art. 196.197.200, etc.), la aplica, y a veces de un modo ciertamente odioso, pues no respondía a la estructura social de aquel reino, ya que tal ley es el primer paso de una sociedad primitiva y poco caracterizada, para limitar el derecho de venganza extendida, sin límites, a todo el grupo del ofensor o del culpable, en favor del grupo familiar o de la tribu del ofendido o del muerto.

La ley del talión es el primer tanteo de pena individual, y este carácter peculiar, con tendencia a una aplicación más racional y humana de ella, todos la reconocen en la legislación mosaica. Es el influjo de la religión yaveista.

*Dt.* 24, 16 aplica tal principio a la condenación a la pena capital a un israelita que ha merecido la muerte. El caso de Amasías (797 a. de J. C.), que da muerte únicamente a los asesinos de su padre, sin extender la pena a sus parientes, según se hacía habitualmente (II *Re.* 14, 6), representa la extensión del antiguo principio a casos más graves que hasta entonces se habían exceptuado, como en este caso es la muerte de un rey, excepción que se tenía en cuenta, por ej., en el antiguo código jeteo (art. 173). La sublimidad del yaveismo perfeccionó las costumbres y las leyes heredadas de Mesopotamia.

Esta ley del talión no es tanto un principio jurídico cuanto una mentalidad que hallamos en el Antiguo Testamento, sea contra los enemigos de Israel, sea contra el mismo Israel,

contra los impíos y contra los injustos (cf. *Sal.* 137, 9; *Ix.* 13, 16; 14, 22, etc.; *Ez.* 16, 23, etcétera; *Sal.* 109, etc.). Incluso el piadoso Jeremías, aun cuando intercede por Judá implora de Yavé la aplicación del talión contra sus enemigos para que venga sobre ellos todo cuanto maquinaban contra él (*Jer.* 11, 20; 15, 15; 17, 18; 18, 21). Un indicio de su piedad está en el hecho de encomendarlo a Dios, cuando el mismo justo procura tomar venganza por sí mismo (*Sal.* 41, 11).

Jesús declara abolida la ley del talión en el sermón de la Montaña, reprende el espíritu de venganza y de represalia y establece la ley de oro de la caridad, y por medio de tres casos paradójicos, que no hay que tomar a la letra, enseña a sus discípulos a no devolver mal por mal, sino a vencer al mal con el bien (*Mt.* 5, 38-42; *Rom.* 12, 21, etc.).

[F. S.]

BIBL. — H. CAZELLES, *Études sur le code de l'Alliance*, París 1946 p. 151 s.; D. BUZY, *S. Mathieu* (*La S. Bible*, ed., Pirot 9), *Ibid.* 1946, pp. 68-71; P. HEINISCH, *Teología del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 232 s.; F. SPADAFORA, *Collectivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 155, 327, 359 s.

**TALMUD.** — Es el «corpus» de la doctrina judía posbíblica, principalmente jurídica, y consta de la Miñna, que es el texto fundamental, y de la Gemara, que es su comentario.

Ya en los tiempos de Esdras empezó a sostenerse que la Ley era algo fijo e inmutable, y sólo guiándose por ella se resolvían los casos que se iban presentando. Pero los israelitas atacaban también, además de la Biblia, la autoridad de los ancianos, cuya tradición (cf. por ej. *Mt.* 7, 3), transmitida primero oralmente, fué recogida por Rabi Judá Ha-Nasi (h. el 200 desp. de J. C.) en forma casi definitiva y transmitida legalmente (Miñna).

La interpretación de los doctores que vivían en Palestina y la de los que permanecieron en Babilonia dieron lugar a un doble Talmud: el Palestino o Jerosolimitano y el Babilonio.

La colección y la divulgación de la Miñna de R. Judá Ha-Nasi no excluyen la preexistencia de otros «tratados».

Las primeras colecciones tal vez se remontan a los tiempos de Hillel y Shammai (contemporáneos de Jesucristo), y más probablemente a R. Akaba († 135), el cual habría hecho una colección de las decisiones de los doctores, semejante a la de Judá Ha-Nasi. Este último quiso hacer una colección definitiva para proteger la uniformidad de la doctrina, y al efecto constituyó un «corpus» oficial, última y de-

finitiva autoridad preceptiva en materia religiosa y civil. Y con el fin de eliminar las colecciones no auténticas, incluyó los cánones de la ley y no sólo los confirmó con su autoridad, sino que a menudo añadió incluso a la letra las sentencias de otros doctores con la auténtica del nombre del autor.

Después de Judá, la Miñna sufrió añadiduras. La lengua, comparada con la de la Biblia, aparece acrecentada con locuciones extranjeras (arameas, griegas, latinas), sobre un sedimento neohebreo.

La Miñna se divide en «órdenes» (sedarim); y éstos se subdividen en «tratados» (massekhet, pl. massekhot); los tratados, a su vez, en «capítulos» (perek, pl. peraqim); los capítulos en «párrafos» (miñnah, pl. miñnjoth), o, según el Talmud palestino, en «sentencias» (halákhah, pl. halákhoth).

Los «órdenes» son seis: 1) sera'lm (simientes): reglas pertinentes a la agricultura; 2) mó'ed (fiesta) o de las fiestas; 3) náshim (mujeres) o del derecho matrimonial o familiar; 4) neziqim (perjuicios) o del derecho civil y penal; 5) qoda'im (cosas sagradas) o de las cosas sagradas y de los sacrificios; 6) tehárot (pureza) o de las purificaciones.

Los órdenes contienen 63 tratados y 523 (525) capítulos.

Los argumentos se van siguiendo por asociación de ideas más que por orden lógico. A los doctores se les llama «Tanna'im».

Las discusiones y las disputas sobre la miñna que se suscitaron en las escuelas palestino-babilónicas, fueron recogidas en la Gemara, que es una especie de protocolo de las sentencias que los doctores pronunciaban como conclusión de las discusiones.

El actual Talmud palestino se remonta, en su parte fundamental, a R. Jocanán b. Vappa († 279); en las añadiduras, a otros doctores. La forma actual tal vez se remonte al 425 desp. de J. C. aproximadamente. Está escrito en lengua aramea.

[B. N. W.]

BIBL. — Ediciones de la Miñna: G. SURENHUSIUS, *Mishnah sive totius Haebreorum juris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema cum clarissim's Rabbinorum Ma'nonides et Bartenorae commentariis integris...* Iatinitate donavit ac notis illustravit. Guillimus Surenhusius, 6 vol. (cada uno de los cuales corresponde a un «orden»), Amsterdam 1698-1703; BEER-O. HOLTZMANN, Giessen 1912. — Ediciones del Talmud Palestino: BL. UGOLINI, *Thesaurus anti-quitatum sacrarum*, vols. 17, 18, 20, 25, 30, Venecia 1755-1765; M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois*, 11 vols., Paris 1878-1889 (t. 1890). — Ediciones del Talmud Babilónico: cf. *Jüdisches Lexicon V*, *Talmud*, col. 837-838 (sólo el esquema); el Talmud de Babilonia contiene particularmente la Gemara de R. Aschi († 427) y fué redactado por Rabina II (499); mas la forma tal vez no se remonte más allá del siglo vi. — Versiones con el texto arameo y tra-

ducción: LAZ. GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Targum*, 9 vols., 1897-1935; vols. 1, 2, 3, 7 (Berlín), 4, 5, 6, 8 (Leipzig), 9 (Den Haag); sólo con la versión: M. L. RODKINSON, *New Edition of the Babylonian Talmud*, vol. 20, Boston 1918; I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud translated in to English...*, vol. 30, Londres 1935-1948; A. ROMEO, *Il Giudaismo, Ponti*, en N. TURCHI, *Le religioni nel mondo*, Roma 1946, pp. 329 s. 381 ss. (abundante bibli).

**TAMMUZ.** — v. *Adonis*.

**TANNAITAS.** — v. *Talmud*.

**TANNIN.** — v. *Dragón*.

**TARGUM.** — Término (= versión) que sirvió desde los tiempos del Talmud para indicar las traducciones de la Biblia al arameo, convertido en lengua oficial en las escuelas y en las sinagogas al caer el hebreo en desuso. En los primeros tiempos cualquiera leía la Torah, pero después ya sólo la leía el que recibía el encargo y era capaz de traducirla al arameo. También era muy frecuente que el encargado, además de dar una traducción fiel de ella, se entretuviese en comentarla e interpretarla. Y cuando se suprimió la misma lengua aramea ya no se empleó ni siquiera la versión oral en las sinagogas, sino que se aseguraron por escrito los Targumim (versiones).

Los Targumim se distinguen por la índole, por el autor y por los tiempos talmídicos.

Tenemos Targumim: a) para la Ley; b) para los Profetas; c) para los Ketubim (o escritos), correspondientes a las tres partes de la Biblia hebrea.

Los Targumim para la Ley son: a) Targum de Onkelos; b) el del Seudo Jonatán; c) el de Yerusalmi.

El Targum de Onkelos fué compuesto en Babilonia en lengua aramea oriental, no antes del s. III. No se sabe si Onkelos es el nombre del autor o más bien un reclamo de Aquila, autor de una versión griega, no menos fiel. Tuvo muchísima importancia entre los judíos. Texto y versión se hallan en la Políglota Londinense, vol. I, Londres 1613. En cambio, el vol. I de la Políglota de Amberes sólo contiene el texto: cf. A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlin 1884.

Los otros dos Targumim son más bien paráfrasis en lengua aramea occidental: al primero, erróneamente atribuido a Jonatán b. Uziel, se le llama también de Yerusalmi I y alcanzó su forma definitiva en la época de los árabes; cf. texto y versión en la Políglota Londinense, vol. IV; el texto solo en M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan*, Berlin 1903.

El último o Yerusalmi II nos ha llegado úni-

camente en fragmentos. Algunos trozos han sido conservados por la Políglota Londinense: cf. P. Kahle, *Das Palaestinis Targum, in Mosaico des Westens*, II, Stuttgart 1930.

El Targum para los Profetas, atribuido a Jonatán, pero, al parecer, compilado en Babilonia el s. IV, es una paráfrasis y una especie de interpretación de los Profetas, escrita en arameo oriental babilónico.

Textos y versión están en los vol. II y III de la Políglota Londinense y en los vol. II-IV de la de Amberes; sólo el texto en P. de Lagarde, *Prophecae Caldaici*, Leipzig 1372; sólo Isaías con la versión inglesa en S. H. Stennung, *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949.

Los Targumim (escritos) fueron compuestos muy tarde y en lugares y tiempos muy diversos. El Targum para los Salmos, en su parte principal, parece haber sido compuesto antes del 476, en tanto que el Targum para *Est.* (para el que hay tres), o sea el Targum de Sheni, parece que se remonta al 1200. El vol. II de la Políglota Londinense contiene el Targum para *Est.*, el vol. III para *Job, Prov., Sal., Eclo, Cant.*; el vol. IV de la Políglota de Amberes contiene todos. Para el Targum con la versión para los *Par.*, cf. M. F. Beckins, *Paraphrasis chaldaica Libri Chronicorum*, Augustae Vind., 2 vol. 168-83; para el texto solo cf. P. de Lagarde, *Hagiographa Chaldaica*, Leipzig 1873.

También los samaritanos tuvieron su Targum para el Pentateuco: cf. Petermann, *Pentateucus Samaritanus*, 5 vol. Berolínia 1872-91.

[B. N. W.]

**BIBL.** — E. SCHÜREN, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Christi*, I, Leipzig 1901, pp. 147-55; A. VACCARI, en *Institutiones Biblicae*, 6.ª ed., Roma 1951, p. 293 ss.; A. DÍEZ MACHO, *Un nuevo targum a los profetas*, EstB. (1956); J. R. DÍEZ, *Ediciones del Targum samaritano*, C.B. (1956); *Id.*, EstB. (1956 enmarc).

**TARSO.** — v. *Pablo (Apóstol)*.

**TEBAS.** — La gran metrópoli del alto Egipto (el hebreo Patrōs, griego P-to-res = sur, en oposición a Misraím, todo Egipto; cf. *Is.* 11, 11; *Ez.* 29, 14; considerada como región de origen de los egipcios. *Ez.* 30, 14; *Jer.* 44, 1-15; Herodoto II, 4, 15). En hebreo se llama Nō' (*Ez.* 30, 14 ss.; cf. el acadio Ni'u; y el egipcio tardío Nē'); la dióspolis Magna de los griegos y de los latinos; Διόσπολις se aproxima al nombre completo que es Nō'-amon «la ciudad o el dominio del Dios Amon» (*Jer.* 46, 25; *Nah.* 3, 8), la actual Luxor, que se yergue frente a la antigua Tebas. San Jerónimo la traduce erróneamente por *Alexandria populorum*

(Vulg.). Fue centro del Medio y Nuevo Imperio, como Menfis lo había sido del Antiguo. El primero tiene el comienzo con la gloriosa restauración, obra de la XII dinastía, con sede en Tebas (2000-1800 a. de J. C.); el Nuevo Imperio comienza hacia el 1580 (XVIII dinastía) con la expulsión de los hebreos.

Después del paréntesis poco feliz de Akenatón IV (con el nombre de Aknaton, 1370-1352), que trasladó la capital a Aken-Atón (horizontes de Atón = el sol naciente), la célebre actual El-Amarna, 400 kilómetros al norte. Tebas, consagrada al dios Amón, llegó a la cumbre de la prosperidad y del esplendor bajo la XVIII dinastía y la XIX (1350-1200 a. de J. C. aproximadamente).

En ella convergía el mercado mundial, y todos los pueblos se encontraban allí para ser testigos de las ceremonias incomparables que se desarrollaban en sus grandiosos templos, y de la grandiosidad de las enormes salas surcadas de columnas. La riqueza de los monumentos devueltos a la luz por las excavaciones permite reconstruir esta época de la historia egipcia mejor que otra cualquiera. El célebre «valle de los Reyes», en la vertiente occidental, frente a Karnak y a Luxor, forma parte de la vasta campiña, ahora desierta, que en otro tiempo tenía en sí la necrópolis de Tebas, con los sepulcros de los difuntos más dignos, como los reyes, y con los templos que acompañaban a los sepulcros de estos últimos.

Sigue la decadencia, y la XXI dinastía tiene su sede en Tanis.

Pero el fin de Tebas data del 663 a. de J. C., cuando el emperador asirio Asurbanipal la conquistó y la entregó al saqueo.

En la profecía de Nahum (3, 8) contra Nínive se siente aún el eco de la profunda impresión que produjo entre las gentes el saqueo de Tebas, la metrópoli de las cien puertas a ambas orillas del Nilo.

[F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 227-31; G. BUISCHAERT, *Israël et le Judaïsme dans l'Ancien Orient*, Bruges 1953, pp. 27-33-39, 42-45; CAPART, *Thèbes*, Vromant 1925.

**TEGLATFALASAR.** — Nombre de algunos monarcas asirios; el primero (h. 1114-1078 a. de J. C.) aventajó a todos sus antecesores en habilidad y poderío. Su actividad militar, dirigida en un principio contra los pueblos septentrionales, y en particular contra los muscos y gasgas, que poco antes habían dado el golpe de gracia al imperio jeteo, pronto se volvió hacia el oriente, llegando a ultrapasar el Zap y hacia el noroeste ultrapasando el Eufrates en la región llamada Nairu, de suerte que sólo en

los cinco primeros años de reinado se hicieron vasallos suyos 42 príncipes.

Asiria, que domina ya sobre la región de Hamigalbat, se empeña en una lucha a fondo contra los arameos. Un texto descubierto en Qal' Sherkat revela cómo Teglatfalasar I pasó nada menos que 28 veces el Eufrates para luchar contra aquellos nómadas, llegando en el curso de estas operaciones hasta el mismo país de Amurru, que conquista. Al sur ocupó Babilonia.

Teglatfalasar fué también un sabio organizador de la vida civil del imperio.

Durante el reinado de Teglatfalasar II (965-933), continuó la actividad de los arameos.

Pero fué mucho más importante la figura de Teglatfalasar III (745-727), llamado Pulu. Habiendo usurpado el trono, empezó por asegurarse la posesión de la Mesopotamia meridional y septentrional, y luego dirigió las armas contra los enemigos de Occidente. Una coalición antiásiria que se formó en el 739 hubo de ceder inmediatamente, e incluso Menajem (II Re. 19, 19 ss.) de Israel pagó entonces tributo. Poco después solicitaba una intervención asiria Ajaz de Judea al verse amenazado por Israel y Damasco por no querer acceder a su liga antiásiria (II Re. 16; Is. 7-9).

Damasco, Filistea y las ciudades fenicias cayeron totalmente bajo el poder de Asiria al mismo tiempo en que fueron deportados muchos habitantes del reino de Israel (II Re. 15, 19; I Par. 28, 18). El mismo Ajaz, que no pudo menos de llegar hasta Damasco a rendir honores al conquistador (II Re. 16, 10), quedó reducido a la condición de humilde tributario, y se vió despojado de los tesoros del templo y del palacio. (II Re. 16, 17 s.).

[G. D.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, I. Barcelona, 1945; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

**TELL-EL-AMARNA.** — v. Amarna.

**TELL-HUM.** — v. Cafarnaúm.

**TEMOR DE DIOS.** — v. Dones del Espíritu Santo.

**TEMPLO de Jerusalén.** — Único lugar destinado al culto oficial de Yavé, desde los tiempos de Salomón, conforme a la ley bíblica de la centralización del culto. La construcción (I Re. 6-8; II Crón. 3-4; Jer. 52; Ez. 40-42). Habiólo proyectado ya David, pero fué Salomón quien lo realizó, al cabo de siete años de trabajo, juntamente con el palacio real, mediante la colaboración de Hiram de Tiro, que aportó

material y operarios especializados. El lugar elegido fué la prolongación septentrional del montículo Ofel, donde estaba emplazada la antigua Jerusalén, y que ya había sido consagrada por tradiciones sagradas, ya que en él estaba la era de Orna, el jebuseo, donde se había realizado una teofanía y donde David había erigido un altar (*II Sam. 24, 16-25; II Par. 3, 1*).

Comenzando por la entrada colocada en el este, el templo (de 33 m. de longitud por 11 de latitud y 16'60 de altura) presentaba los tres recintos siguientes: el «vestíbulo» (hebr. *ṭilām*; 5'50 m. por 11 por 16'50); el «aula» (hebr. *kēkāl*; cf. súmero *E-GAL* «casa grande», y el acadio *ēkallu* «palacio»), llamado también «santo» (22 m. por 11 por 16'50); finalmente la «celia» (hebr. *debr*, debir), llamada también «santísimo» (hebr. *qodesh qodāšim*, superlativo; servilmente = santo de los santos), de forma perfectamente cúbica (11 m. de lado). A los lados noroeste y sur de este edificio había adjunta otra construcción en tres plantas, cada una de las cuales media 2'75 m. de altura y contenía 30 cámaras, pero su anchura iba en aumento de abajo arriba, de suerte que la pared de la «casa», que sostenía por el interior las tres plantas, ascendía con entrantes formando tres gradas. En la parte superior del tercer plano, en el muro de la «casa», se abrían algunas ventanas para iluminar el vestíbulo y el «santo». Solamente el «santísimo» estaba desprovisto de ventanas y quedaba totalmente oscuro. Los tres recintos del interior, que se iban elevando gradualmente, probablemente por medio de unas gradas colocadas en la entrada del segundo recinto y del tercero, estaban separados por dos paredes de madera de cedro, provistas de una puerta cuadrangular entre el vestíbulo y el «santo», y de puerta pentagonal entre el «santo» y el «santísimo», y estaban revestidos de madera de cedro, menos el pavimento, que era de madera de ciprés. En sus paredes iban tallados querubines, flores y palmeras, y decoraciones en oro.

En el «santo» el altar de oro para los perfumes, la mesa de cedro cubierta de oro para los panes de la presentación o proposición y 10 candelabros de oro. En el «santísimo» estaba solamente el arca, que había sido allí trasladada desde el *tabernáculo* (v.) que le precedió, y a los dos lados del arca dos *querubines* (v.), esculpidos en madera de olivo silvestre cubierto de oro, de 5'50 m. de alto, con dos alas extendidas, de 2'75 m. de longitud cada una. En el «santísimo», misteriosa-

mente oscuro y particularmente sagrado, solamente entraba el sumo sacerdote en el día de la expiación.

A ambos lados del vestíbulo se erguían dos columnas de bronce, libres de peso, huecas en todo su interior, de 9'90 m. de altura, con la circunferencia de 6'60 m., el diámetro de unos 2 metros, y el espesor del bronce de 10 cm.; estaban coronadas con un capitel de bronce de 2'75 m. de alto, en forma de taza, con decoración de flor de loto y de granadas; se les dió los nombres simbólicos de *Jaqín* (*Jakin* «es estable») y *Boaz* (*Be'oz* «en fuerza»). El espacio descubierto que mediaba entre la «casa» y la cerca mural colocada en derredor por tres lados, constituía el atrio (hebr. *ḥāsēr*) interior del Templo, distinto del exterior, más bajo y más amplio, que incluso comprendía dentro de si el palacio real y el altar de los holocaustos (*Ez. 43, 13-17*), el mar de bronce, que era un enorme pilón hemisférico con capacidad para 787 *HL*, apoyado sobre 12 bueyes de bronce, agrupados de tres en tres, que contenía el agua para las abluciones, transportada mediante 10 grandes conchas montadas en unos carritos con ruedas.

Como los templos súmeroacadios en cuya idea se inspira (L. H. Vincent, *De la Tour de Babel au Temple*, en RB. 1946 403-40), el Templo de Salomón es la morada exclusiva e inviolable de Dios en medio de su pueblo, y su construcción está regulada por una especial revelación divina (cf. *Cilindro A. de Judea*: en RB. 55 1948 403-37). Pero arquitectónicamente es una derivación fenicia, ya que ofrece grandísima afinidad con el templo fenicio de Tell Tainat, descubierto en 1936. Aparte el genérico simbolismo cósmico, en lo que es una reproducción en pequeño del templo celestial (cf. *Sab. 9.8; Ex. 25, 9.40; Heb. 8, 1-5; 9, 23.24; 12; 22*), y, a su vez, modelo, con sus tres partes, de las tres partes de que se compone el cosmos: (*santísimo*), tierra (*santo*) y mundo subterráneo (*mar de bronces*; acadio *apsū*) (Fl. Josefo, *Ant. III, 6, 4; 7, 7*; Filón, *De vita Mosis*, III, 4 ss.) para significar la dominación cósmica de Yavé, se atribuyen significados simbólicos particulares a varios elementos, pero cuyo valor es muy discutible y en todo caso indemostrable.

*Templo de Zorobabel* (*I Esd. 3-6; Ag. 2, 2. 10*). La reconstrucción del Templo de Jerusalén, completamente destruido en el 586 a. de J. C. por Nabucodonosor, fué una de las más vivas preocupaciones de los hebreos repatriados de la cautividad. El nuevo Templo, llevado a término en el 516 a. de J. C., tras oponer-

siciones y serias dificultades, y al que la siguiente tradición judía llamó el «segundo Templo», reproducía las líneas principales y la disposición del templo de Salomón (*Esd.* 6, 3 ss.), pero era evidentemente inferior a éste en plan de suntuosidad y riqueza de materiales, como consecuencia de la escasez de medios. Al faltar el arca de la alianza, que había sido destruida en 586 (en *II Mac.* 2, 1 ss. se relata la leyenda popular sobre el ocultamiento del arca en el monte Nebo por orden del profeta Jeremías) el «santísimo» quedó vacío (cf. *Mishnah*, *Yomá* V, 2; Fl. Josefo, *Bell.* V, 5, 5), y vacío lo halló Pompeyo Magno cuando entró allí como conquistador en el año 63 a. de J. C. (Tácito, *Hist.* V, 9). En el «santo» estaban el altar de los panes de la presentación y un candelabro de oro con siete brazos en vez de los diez candelabros precedentes (*I Mac.* 1, 21; 4, 49, 51; Fl. Josefo, *Contra Apionem*, 1, 22). Fue despojado y profanado por Antíoco, y luego restaurado por los macabeos.

*Templo de Herodes el Grande* (Fl. Josefo, *Ant.* XV, 2; *Bell* V, 5). El mezquino Templo segundo fué renovado por Herodes, quien con ello quiso granjearse la simpatía de los judíos de paso que hacía ostentación del gusto helénico por las construcciones ediles. Después de haber eludido la desconfianza de los fariseos y acumulado una enorme cantidad de materiales, fué llevada a feliz término, en nueve años y medio, la construcción iniciada en el 19 a. de J. C., si bien los trabajos de detalle se prolongaron hasta el 62 desp. de J. C. (cf. *Jn.* 2, 20). En la tradición judía el templo de Herodes fué siempre considerado como «el segundo Templo», ya que figuraba como embellecimiento del reconstruido en el 516 a. de J. C. y nunca se había interrumpido el servicio litúrgico. Conservóse el organismo de Salomón; pero las construcciones de los alrededores recibieron mayor elevación y notables modificaciones. La explanada que rodeaba a la «casa» se dobló en lo ancho por medio de construcciones inferiores practicadas en las faldas del montículo, y en esta explanada se edificaron otros tres atrios ascendentes desde la periferia hacia el Templo. El atrio más exterior, accesible a todos y por eso llamado «de los gentiles», se extendía hasta una bajada de piedra que señalaba el límite hasta donde se permitía el acceso a los paganos, y llevaba letreros en griego y en latín amenazando y conminando con pena de muerte al pagano que osara traspasarlos. Uno de esos letreros se halló en 1871. Los dos lados exteriores, oriental y occidental, estaban constituidos por dos suntuosos pó-

ticos. El oriental, que daba al valle del Cédron, y que era llamado impropiamente «pórtico de Salomón», fué frecuentado por Jesucristo y los apóstoles (*Jn.* 10, 23; *Act.* 3, 11; 5, 12). El meridional, que iba del valle del Cédron al del Tiropeón, y se llamaba «pórtico real», ostentaba una suntuosidad regia en sus 162 columnas, en cuádruple fila, coronadas con elegantes capiteles corintios. Más avanzado y elevado aparecía el «atrio interior», cercado de fuertes paredones y sólo accesible a los judíos: tenía las dos divisiones de «atrio de las mujeres» y «atrio de los israelitas». Más avanzado aún estaba el «atrio de los sacerdotes», donde se hallaba el altar de los holocaustos y por último, el Templo con sus tres tradicionales recintos. En el ángulo noroeste, en el lugar donde antes se hallaba el Arca (*bîrâh, bâ-pîs*) se construyó la inexpugnable fortaleza Antonia (*Act.* 21, 32-40), en cuyo patio, llamado en griego Lithostrotos, a causa del empedrado, y en arameo Gabbatha (*Jn.* 19, 13) por razón de su nivel más elevado, fué donde se erigió el tribunal móvil (*βῆμα*) para el proceso civil de Jesucristo ante Pilato (*Mat.* 27, 2 ss.). Muy poco tiempo después de acabarse la construcción, el 10 del mes de Loos (6 ó 29-30 de agosto) del año 70 desp. de J. C. fué incendiado el Templo de Herodes, que ya no volvió a ser reconstruido, pues la probable tentativa de reconstrucción que se dió durante la insurrección de Simón Bar Kozeba, en los años 132-135, se vió interrumpida por intervención de los romanos. [A. R.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 354-64; II, *Ibid.*, 1937, pp. 108-20, 397-402; L. H. VINCENT, en *RB*, 42 (1933) 83-43; 46 (1937) 563-70 (*L'Antoine et le Pretre*); G. E. WRIGHT, *Salomon's temple resurrected*, en *Bibl. Archeol.*, 4 (1941) 18-31; W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 85 (1942), 18-17; *Id.*, *The Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1946, pp. 142-55; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 295-317; A. PARROT, *Le temple du Jérusalem* (*Cahiers d'Archéologie Biblique*, 5), Neuchâtel 1954.

**TENTACIÓN.** — En la acepción más genérica (hebr. *massôh*; gr. *πειραμός*) equivale a exploración, experimento, poner a prueba (*Gén.* 22, 1; *I Re.* 10, 1; *II Cor.* 13, 5). Puede ser activa, cuando se pone a prueba a otros; pasiva, cuando uno es objeto de prueba (*Ibid.* 44, 20). Según la división clásica de San Agustín (PL 34, 1113), la tentación puede ser de prueba o de seducción y ambas coinciden a veces (*Job.* 1, 9 ss.). La primera corresponde casi al sentido genérico del término, y puede proceder de disposiciones benévolas (*Sab.* 3, 5; *Jn.* 6, 6), o también malévolas (*Mt.* 19, 3; *Jn.* 8, 6; *Ap.* 2, 10). A veces se da mediante tribulacio-

nes que ponen a dura prueba la fidelidad, la paciencia, etc. (*Dt.* 8, 2; *Idt.* 8, 24; *Act.* 20, 19; *1 Re.* 1, 16).

La otra clase de tentación es una sugerión hacia el mal, que induce al peligro próximo de caer en el pecado. Puede provenir de Satanás = ὁ πεπάχων, el tentador por excelencia (*I Tes.* 3, 5; *I Cor.* 7, 5; *Act.* 5, 3), de los hombres entre sí (*Gén.* 39, 7) o también, aunque impropiamente, de las propias pasiones (*Sant.* 1, 14). Dios no tienta nunca de este modo (*Sant.* 1, 14) ni permite nunca que el hombre sea tentado más de lo que pueden sus fuerzas (*I Cor.* 10, 13).

Se dice que se tienta a Dios cuando por desconfianza o por presunción quiere el hombre alguna prueba de Dios o de alguno de sus atributos. No obstante que Dios se declara irritado por tales provocaciones (*Núm.* 14, 22), son frecuentes los casos que de ellas se dan: (el más famoso se relata en *Ex.* 17, 2-7).

[N. C.]

BIBL. — E. ZORELL, *Lexicon Hebr. et Arm.* V, T. Romae 1947, pp. 451, 519; Id., *Lexicon Gr.* N, T. (París 1931), col. 1025 s.; R. BROUILLARD, en *DTB*, XV, col. 116-27.

**TENTACIONES de Jesús.** — Lo mismo que los grandes personajes del Antiguo Testamento, Moisés, Elías y Juan Bautista, inmediatamente después del Bautismo en el Jordán y de las manifestaciones del Padre celestial, Jesús se dirige a un lugar desierto con el fin de prepararse para su misión. La tradición identifica el lugar con una región inducta y salvaje de junto a Jericó, donde se halla un monte al que se ha llamado de la Cuarentena en memoria de los cuarenta días que allí pasó Jesús. Es el Gebel Qarantal, a 4 km. al noreste de la actual Jericó.

El Espíritu que reposó sobre Jesús en el Bautismo lo guía en sus enseñanzas y en su ministerio; cada acto del Redentor responde a un designio divino (*Mt.* 4, 1). La tentación fue real y exterior, según se desprende de los términos empleados y de la misma naturaleza de Cristo: la incitación interna al mal era imposible en él, dado su carácter de verdadero hijo de Dios (A. Vaccari).

El permitió tales tentaciones para hacerse semejante a nosotros y darnos ejemplo de invencible resistencia (*Heb.* 4, 15; 12, 3 s.). Las tentaciones son tres y por este orden con que se exponen en *Mt.* 4, 1-11: en el desierto, en el Templo y en un monte muy alto. *Lc.* 4, 1-13 cambia la tercera para el segundo lugar. *Mc.* 1, 12 s. hace una alusión de conjunto.

Todos los modernos exégetas están de acuer-

do en atribuir un sentido mesiánico a las tentaciones.

«Habiendo ayunado... Jesús tuvo hambre. Y acercándose el tentador (en forma humana), le dijo: «Si eres hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan.» Pero Él respondió diciendo: «Está escrito: No de sólo pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.» (*Dt.* 8, 3). En el plan divino estaba definido que Cristo padeciese, muriese y así entrase en la gloria (cf. *Lc.* 24, 26). El demonio, que nos hace ver que conoce quién es Jesús (*Mc.* 1, 24-34; 3, 10 s.; *Lc.* 4, 4) si analizamos un poco su manera de decir aparentemente inocente, le propone: usa en tu favor el poder extraordinario que tienes. Es evidente que si Nuestro Señor hubiese empleado su poder siempre que se le hubiese ofrecido cualquier padecimiento y en el momento de la pasión, no se habría realizado el plan establecido por Dios respecto de la Redención.

Jesús responde con palabras del *Dt.* 8, 3 que para él hay una comida superior (cf. *In.* 4, 31 s.); y como para él, así para todos los hombres debiera consistir en cumplir la voluntad de Dios. Hay un plan divino al que debe atenerse.

El demonio formula su tentación como si se tratase de la fama de Jesús, como si no tratase más que de invitarle a obrar aquel prodigo aislado. Obsérvese cómo se insinúa y emprende el fatal coloquio con Eva (*Gén.* 3, 1 s.) aun conociendo el alcance del precepto y el fin que Dios se propone; intenta socavar el plan divino y convertir al hombre en un seguidor suyo permanente (*Gén.* 3, 15). Pero Jesús le responde que él nunca se apartará del plan divino, el de salvar al mundo mediante el sufrimiento.

«Si eres hijo de Dios», dice el tentador. Como veremos, en la tercera habla abiertamente: sabe quién es Jesús. Lo mismo que en *In.* 7, 4. «Si haces tales cosas, muéstrate al mundo», equivale a decir: «Ya que obras tantos prodigios», etc.

«Entonces lo llevó consigo (*παραλαμβάνω*, como en *Mt.* 17, 1, «Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan»; *Lc.* 18, 31; de la Vulgata *assumpsit*) procedió la errónea imaginación de un traslado de Jesús por el aire por obra de Satanás) a la ciudad santa, y poniéndole sobre el pináculo del Templo le dijo: «Si eres hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues escrito está: A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra (*Sal.* 91, 11 s.; que promete la protección especial de Dios a quien

le guarda fidelidad). Dijo Jesús: «También está escrito: No tentarás al Señor tu Dios (Ex. 17, 1-7)», exigiendo sin razón una intervención extraordinaria.

La segunda tentación sugiere un milagro ruidoso. La turba, que normalmente se hallaba bajo los pórticos del atrio exterior, habría visto a Jesús cayendo desde lo alto e ir a dar al precipicio de unos centenares de metros de profundidad sin hacerse daño alguno. Tal es la manifestación improvisada y solemne a que Satanás induce al Señor. A esto responde aquella errónea mentalidad de los judíos: «Nosotros sabemos de dónde viene éste (Nuestro Señor Jesucristo); más cuando venga el Mesías nadie sabrá de dónde viene» (Jn. 7, 27).

Pero el plan divino establecía que Jesús diese a conocer insensiblemente la venida del Mesías y el comienzo del nuevo reino corrigiendo los falsos conceptos de sus contemporáneos (cf. Lc. 17, 20 s.).

El reino de Dios, dirá Jesús, ya ha comenzado; ha entrado inadvertidamente en el mundo, sin bullicio ni ostentación y sin alarde de fuerza; se desarrollará poco a poco...; obrará como la levadura que lenta e insensiblemente transforma toda la masa (Lc. 13, 18-21; Mt. 13, 31 s.).

«De nuevo lo llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos (al oeste el imperio romano, al este los antiguos imperios desde el babilónico en adelante); mediante una representación fantasmagórica le muestra Satanás el fausto presente y el pasado de esos imperios mundiales), Jo dijo: «Todo esto te daré si postrándote me adorares».

El reino del rey mesías debía ser universal; Satanás se llama a sí mismo dueño del mundo, y en realidad lo domina (cf. Jn. 12, 31; 14, 30; 16, 11; Ef. 2, 2); y puede delegar su poder.

Satanás está dispuesto a hacerle entrega de él; la condición que pone es que Jesús le reconozca por señor. En sustancia, la tentación se presenta como las otras: no hay por qué esperar con pérdida de tiempo. Has venido para conquistar el dominio del universo, y yo te lo entrego; inmediatamente te pondré en posesión del mismo, pues a ti se te debe. El procedimiento elegido por Dios (lentamente y mediante el padecimiento), lo sustituye Satanás por el suyo, más cómodo, más fácil, de realización inmediata, con tal que se cumpla aquella condición —y al fin y al cabo se trata de un simple reconocimiento por el que Satanás se

dará por satisfecho—, el demonio se manifiesta dispuesto a favorecer al Mesías.

La respuesta de Jesús está igualmente tomada del Dt. 4, 13; 10, 20; es el gran principio del monoteísmo: en el mundo no hay más que un solo Señor, a quien hay que servir y adorar. «Retírate, Satanás.» «Y llegaron los ángeles y le servían.»

Los apóstoles tuvieron conocimiento de las tentaciones únicamente por la narración directa del divino Maestro. En contra de la mentalidad judía de un mesías glorioso e impasible, ellas explican el plan de Satanás (cf. Mt. 16, 21 ss.). También los apóstoles participaron de tal mentalidad (cf. Lc. 9, 46 ss.; 18, 31-34; 22, 24-27, etc.), por lo que nada había tan a propósito para iluminar sus inteligencias y darles a entender la verdadera misión del Mesías, como el relato de las tentaciones, el cual es como la síntesis, el anuncio y la explicación de cuanto se verificará en la vida de Jesús; los judíos siguen y quieren el plan de Satanás (cf. Jn. 8, 44), y en su ceguera, al crucificar al Redentor, cooperan materialmente a la realización del plan divino. Las tres tentaciones son, en cierto sentido, el motivo guía de la narración evangélica: enseñan la naturaleza de la misión de Jesús; explican la incredulidad y la hostilidad de los judíos.

Dios ha querido salvar al mundo con la *needad* de la Cruz, pero lo que es *needad* para los hombres, es *sabiduría* y *fortaleza* para Dios (I Cor. 1, 18-25).

Semejante oposición entre los dos planes, divino y humano-diabólico, se pone especialmente en evidencia en todo el IV Evangelio.

[F. S.]

BIBL. — H. SIMON-G. DORADO, *Novum Testamen-tum*, I, Torino 1944, pp. 404-11; D. BUZY, *St. Mt.* (*La S. Bibl.*, ed. Pirot 9), París 1946, pp. 36-44; L. MARCIAL, *St. Luc. Gbd.*, 10, pp. 62-66; F. SPA-DAFORA, *Temi di eseze*, Rovigo 1953, pp. 285-319.

TEODOCIÓN. — v. *Griegas (versiones)*.

TEOFÓRICOS. — v. *Nombres*.

TERAFIM. — Pese a su forma plural, este término puede significar un solo objeto (cf. I Sam. 19, 13 ss.), lo mismo que los nombres *urim* y *tummim*, que significan las dos suertes sagradas. El *terafim* aparece como una especie de ídolo doméstico en Gén. 31, 19-35, de donde parece desprenderse que pertenecía, juntamente con otros objetos (Gén. 35, 2 ss.) a la religión aramea; e indudablemente tiene tal carácter en I Sam. 19, 13 ss., no obstante el poco respeto con que lo trata Micol al servir-

se de él para engañar a los esbirros enviados por Saúl, colocándolo en el lecho para fingir que se trataba de David indisposto.

En los demás pasajes en que aparece, parece que se trata de un objeto empleado para la adivinación, ya que se le asocia a las flechas utilizadas para los sorteos (*I Sam.* 15, 23; *Ez.* 21, 26; Nabucodonosor en la marcha contra Jerusalén consulta a los *terafim* y recurre a la hepatoscopia; *Zac.* 10, 2), al *efod* (receptáculo de las suertes sagradas, *Jue.* 17, 5; 18, 14, 17; *Os.* 3, 4), o a los espíritus (*II Re.* 23, 24).

Estos últimos ejemplos hacen poco verosímil la opinión que quiere ver en los *terafim* los dioses penates o los antepasados divinizados; más bien debían ser un objeto propio del culto, como el *efod*, las flechas, las suertes, al servicio de los oráculos, ya fuesen privados (texto de *Gén.*, *I Sam.* 19), ya públicos. Este carácter de los *terafim* está en consonancia con la explicación rabinica (cf. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, col. 2661).

El hecho de que Raquel escondiese los *terafim* de su padre debajo de los aparejos del camello y que ella se sentase encima, supone que el *terafim* (o los *terafim*) de Labán no era tan voluminoso; en cambio el de Micol debía ser mucho más.

La etimología propuesta para explicar *terafim* por *refa'im*, «los que han bajado a los infiernos», aparte de ser discutible, a causa de la pérdida del *alef*, parece sobre todo inspirada en el deseo de acercar el uso de los *terafim* al culto de los manes; la cual explicación no cuenta, ciertamente, con el apoyo de los textos.

Tratábase sencillamente de un objeto supersticioso que Micol conservaba sin saberlo David, como antes Raquel sin saberlo Jacob.

[F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Paris 1922, p. 292; R. TAMISIER, *Le livre des Juges (La Ste. Bible, cd. Piot, 3)*, ibid., 1949, pp. 270, 274; A. MÉDEHILLE, *Les livres des Rois*, (ibid.), pp. 413, 428.

TERAJ. — v. *Abraham*.

TERAPEUTAS. — Secta judía del s. I desp. de J. C., conocida por el libro *De vita contemplativa* de Filón.

Los terapeutas llevaban una vida enteramente contemplativa en celdas con dos huecos, que se hallaban al lado del lago Moeris, en Egipto. Reuníanse el sábado para tener lecturas en común, a las que seguía un discurso parenético, y hasta después de la puesta del

sol no tomaban alimentación, la cual estaba muy determinada por la regla, que excluía las carnes. Los terapeutas tenían muchas afinidades con los esenios. Las principales eran: el renunciar a la propiedad privada, el celibato, el propósito de tender a la perfección, el abominar la esclavitud, la vida de oración que por la mañana practicaban volviendo el rostro al sol. Con todo, no pueden identificarse estos dos grupos. Los esenios excluían de sus comunidades a las mujeres, llevaban una vida menos contemplativa y vivían a las orillas del mar Muerto, mientras los terapeutas admitían mujeres y, según parece, nunca salieron de la región del lago Moeris. Por lo demás, Filón, que conocía también a los esenios, distingue bien a ambos grupos (cf. *De vita contemplativa*, I). Los terapeutas ejercieron un influjo limitadísimo en el judaísmo (donde no debieron figurar más que como una prueba pasajera), y ninguno en el monaquismo cristiano. Carece de fundamento la afirmación de algunos Padres (cf. Eusebio, *Hist. eccl.* II 16, 2-17, 24; Epifanio, *Haeretis* 29, 5; PG 41, 397; Jerónimo, *De vīris III*, 8, 11; PL 23, 654.659, etc.) sobre que Filón cambió un grupo de ascetas cristianos por hebreos. [A. P.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *Storia dei templi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 200 s.

TESALONICENSES (Epístolas I y II a los). — Las dos primeras epístolas que S. Pablo escribió, desde Corinto (h. 50-51 desp. de J. C.), con un intervalo de pocos meses entre ellas, a los fieles de Tesalónica (= moderna Salónica) importante capital de Macedonia, lugar de tránsito y de mucho tráfico entre Tracia, Acadia y el mar, en la vía Egnacia, donde concurren funcionarios de gobierno, autoridades militares, mercaderes; entremezcla de razas y de religiones; además de importante colonia de judíos.

Allí llegó el Apóstol, procedente de Filipo, después de haber tocado en Anfípolis y Apolonia, en el principio de su segundo viaje apostólico; en tres sábados expuso en la sinagoga local la catequesis apostólica: Jesús verdadero Mesías, en quien se realizaron las profecías del Antiguo Testamento; su muerte y su resurrección. Solamente algunos judíos aceptaron el Evangelio, pero fué grande el número de «prosélitos y de griegos» que se hicieron cristianos, así como «no pocas mujeres de las principales familias» (*Act.* 16, 25-17, 4).

A impulso de su fanatismo, los judíos asalaron a los parásitos del mercado y de las

plazas y promovieron un motín para quitar de delante a Pablo y a Silas. Cercaron la casa en que se hospedaban, y al no hallarlos arrastraron a Jasón y a algunos de los hermanos y los llevaron ante los politarcas. «Todos éstos son unos rebeldes que desechan los mandatos del César, y propalan que hay otro rey, Jesús». Es la misma acusación de los fariseos a Pilato contra Jesús. Por la hospitalidad concedida a unos hombres que andaban *fuera de la ley* (según la acusación), a Jasón se le sancionó con una multa. Pablo y Silas se fueron de Tesalónica durante la noche. Después de haber intentado detenerse en la cercana ciudad de Berea, el Apóstol hubo de dirigirse a Atenas, forzado a ello por los furiosos judíos que allí se habían llegado. Sentíase angustiado por no poder atender a los tesalonicenses, un campo que tan fértil se había presentado para su predicación, y para ello dejó allí a sus colaboradores (*Act. 17, 1-15*). Entre tanto se ensañaba la persecución sin tregua contra los recién convertidos tesalonicenses (*I Tes. 1, 6; 2, 14 ss.*).

Pablo intenta volver a alentárlas, pero tropezó con obstáculos y les manda a Timoteo (*I Tes. 3, 2-8*). Este vuelve directamente a Corinto, por donde él había pasado, y su informe es consolador, ya que aquellos neófitos, a quienes S. Pablo no había podido acabar de instruir en las verdades del cristianismo (*I Tes. 3, 10*), perseveran en la fe, a pesar de las violencias de todo género que les provenían de los judíos perseguidores; son ejemplares en la práctica de la caridad; y, pese a todas las calumnias que se han hecho circular para envilecer la figura del Apóstol, se mantienen firmemente adheridos a él. Este informe fué la causa inmediata de la I epístola.

**Contenido.** Con energía y audacia defiende en ella San Pablo la dignidad y santidad de su ministerio (como lo hará en *Gál.* y *II Cor.*), entremezclando grandes alabanzas a los neófitos por mantenerse fieles al Evangelio y al Apóstol. Contra quienes quisieron hacer ver en él un vago anunciatior de fútiles novedades, movido por intereses personales, recuerda los milagros (testimonio de Dios) que habían acompañado a la predicación y los resultados alcanzados (*1, 5-9*); él ha obrado siempre con rectísima intención, cumpliendo la voluntad del Señor, en medio de padecimientos y humillaciones continuas (*2, 1-6*); su desprendimiento es evidente a los tesalonicenses, pues renunciando al derecho que compete a todo misionero de ser sustentado por los fieles, se proporcionó por sí mismo lo necesario para él y para sus

colaboradores mediante el trabajo de su manos ejerciendo su oficio de fabricante de lonas (*2, 7*). Tampoco se mostró desconfiado para con sus amados los tesalonicenses, con quienes se portó como una nodriza, como un padre (*2, 8-11*), siempre por motivos sobrenaturales (cf. *I Cor. 9, 7-18*: expiación y amor). Su afecto persevera firme; no es cierto que haya huido pensando en sí, sin cuidarse de ellos (*2, 13; 3, 1-13*); por dos veces intentó volver a ellos y no pudo lograrlo; y entonces envió a su amado Timoteo, que tanto le ha consolado con sus buenas noticias (*3, 8*). Da gracias a Dios y alaba a los fieles, para quienes formula los votos de su tierno corazón.

Siguen a esto (cc. 4-5), sin la unidad de la parte precedente (que es la principal), unas recomendaciones prácticas, distintas entre sí, y a veces brevísimas.

Que se conserven puros (*4, 1-8*); progresen en la caridad (*4, 9-12*); moderen el luto exterior (*4, 13-18*); esperen fervorosamente el tiempo de la Iglesia (*5, 1-12*); respeten a los fieles de la comunidad; reprendan a los ociosos; perseveren en la oración; estén atentos a los dones del Espíritu Santo (*5, 16-22*). Implora al Señor toda clase de gracias para los fieles y los saluda (*5, 23-28*).

La tercera exhortación (*4, 13-18*) se expresa en estos términos: «*No queremos que ignoréis* (=queremos que estéis bien instruidos), *hermanos, lo tocante a la suerte de los difuntos* (=aquellos que se adormecen o que se van adormeciendo), *para que no os aflijáis como los demás* (los paganos) *que carecen de esperanza* (en la bienaventuranza celestial o en la resurrección de los cuerpos). Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también debemos creer que *Dios tomará con Jesús* (resurrección) a los que mueren en Él (bienaventuranza inmediata de las almas de los justos, inmediatamente después de la muerte).

Luego S. Pablo se detiene en la resurrección. «*Estos os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos* (nosotros que actualmente estamos aún en vida, en comparación con los que habían muerto y con los que estaban próximos a morir), *no seremos separados de nuestros difuntos cuando venga el Señor*» (en la segunda parusía del Señor), pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, descenderá del cielo; y *entre tanto los muertos en Cristo resucitarán* (todos) *primero*; después *nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos* (=los queridos difuntos a quienes lloramos) *seremos arrebatados en las nubes*, al *encuentro del Señor en los aires*; y así estare-

mos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras.

Esta traducción sólidamente fundada por A. Romeo en la filología y en la sintaxis en VD 1929, es aceptada por K. Staab en su reciente comentario (1950) como única exacta y que responde al texto, al contexto y a toda la enseñanza de S. Pablo.

Repetidas veces enseñó S. Pablo explícita y categóricamente la universalidad de la muerte, sin excepciones (*Rom. 5, 12-21; Heb. 9, 27, etc.*); tiene la certeza de que ha de morir, y lo desea para estar con Cristo (*II Cor. 5, 6 ss.; Flp. 1, 21 ss.; II Tim. 4, 6 ss.; etc.* cf. A. Romeo, *Parusia* en *Enc. Catt. It.*, IX, col. 875-82).

No es admisible el recurso a una evolución en el pensamiento de S. Pablo, pues está en oposición con los textos citados. «Nosotros afirmamos la continuidad y la unidad del pensamiento de S. Pablo» (Bonsirven, *L'évangile de Paul*, 1948, p. 339 ss.).

Si hubiese alguna dificultad en *I Tes. 4, 15*, quedaría resuelta con los clarísimos textos que acabamos de citar, los cuales excluyen toda ilusión acerca del inminente fin del mundo.

Por otra parte, la suposición de esta ilusión fué siempre motivada por la interpretación del llamado discurso escatológico de Jesús: *Mt. 24*, en el que se decía que Jesús había hablado de la destrucción de Jerusalén a la vez que del fin del mundo, dejando a los discípulos en la persuasión de que éste estaba enlazado con aquélla. Ahora esta base ha caído por tierra: Jesús habló únicamente del fin de Jerusalén, y los discípulos no estuvieron nunca en la persuasión errónea que se les ha atribuido (v. *Escatología*; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950).

Y en cuanto al texto: el v. *περιλείπομαι* (ser sobreviviente) nunca se construye con *el* y acusativo, por lo que es erróneo el traducir «nosotros dejados para la parusía»; en cambio *φέάμω* (Grimm, Zorell en sus diccionarios del griego bíblico: *nequaquam ante illos aut sine illis ad gloriam perveniemus*), en S. Pablo (como en los autores griegos de su tiempo) se construye siempre con *el* y acusativo, colocados antes del verbo (= *Rom. 9, 31; Flp. 3, 16*).

Respecto del contexto inmediato: la finalidad de la recomendación está explícita: «para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza»; «para que se consuelen». Aviso exclusivamente práctico; y también secundario, aun cuando, tomándolo como punto de partida, hable de él S. Pablo refiriéndose abierta-

mente a la resurrección final de los cuerpos y al triunfo de los justos con el Redentor (cf. *I Cor. 15*). Y, efectivamente, se halla en el tercer puesto, en medio de una serie de exhortaciones prácticas.

Respecto del contexto remoto: no se hallan restos en S. Pablo ni en el Nuevo Testamento de esas pretendidas *ventajas o desventajas* a propósito de la venida de Cristo relativamente a aquellos a quienes la *imaginación* mantiene todavía en vida en el momento de la resurrección final. No puede por menos de considerarse como arbitraria la explicación que se ha dado de la naturalísima recomendación de Pablo contra los ociosos (*I Tes. 5, 14*), apelando a la espera, que no existe, del fin del mundo. Otra vez en *Ef. 4, 28* (ya en la cautividad) y más adelante aún en la *I Tim. 5, 13* escrita después de la precedente) repetirá San Pablo la misma exhortación.

Debió de haber en Tesalónica, gran ciudad marítima, una considerable cantidad de holgazanes (cf. *Act. 17, 15*), y entre los convertidos hubo también algunos que huían del trabajo, prefiriendo disfrutar de la caridad de los demás fieles. Contra éstos volverá a pronunciarse S. Pablo en *II Tes. 3, 6-12*.

La cuarta recomendación (5, 1-11) es un nuevo tema, en el que se trata del *édia* del Señor, y con un eco exacto de *Mt. 24; Lc. 17, 22-18, 8* que se refiere al gran castigo que caerá sobre los judíos perseguidores: exhortaciones a estar vigilando. En vez de fomentar la curiosidad acerca del tiempo y de las circunstancias, que son un secreto de Dios (= *Mt. 24, 36, 42; Act. 1, 6 ss.*), los fieles se aplicaron a ser confiados y perseverantes. Es la gran profecía de perseverancia para la Iglesia naciente perseguida (v. *Escatología*), que Pablo había comunicado a los fieles de Tesalónica, donde se había producido una situación idéntica a la de la Iglesia de Palestina, según dice expresamente S. Pablo en *I Tes. 2, 14 ss.* «Al perseguir de ese modo los judíos a la Iglesia, colman cada vez más la medida de sus pecados. Mas la ira viene sobre ellos y está para descargar hasta el colmo» (2, 15 s. = *Mt. 23, 32.34.36.38*).

La II epístola a los tesalonicenses, escrita unos meses más tarde, es una prolongación natural de la primera y contiene una rectificación. San Pablo anima a los fieles a que perseveren firmes, no obstante las vejaciones de los judíos, con la certeza del triunfo del reino de Dios y del grave castigo de los perseguidores (*II Tes. 1, 1-10*). Se toma de nuevo el mismo tema de *I Tes. 5, 1-11*. Cf. *II Tes. 1, 7.10* =

*Mt.* 24, 30 s. La rectificación se refiere al tiempo. Antes de todo deben realizarse las señales que nos dió Nuestro Señor, principalmente la señal inconfundible de la profanación del Templo. Por ahora el poder de Roma tiene a raya a la sinagoga: se dará la explosión después de la rebelión contra el imperio (*τὸ κατέχον*) y de la derrota de su representante local (*ὁ κατέχων*). Esto lo escribe S. Pablo de una manera velada, pero remitiendo a las explicaciones que había dado de viva voz (según queda expuesto en la voz *Anticristo*). Viene luego una amonestación genérica, que es al mismo tiempo un deseo de S. Pablo (*II Tes.* 3, 1-5), una nueva y energética represión a los ociosos (3, 6-15), los deseos de prosperidad y el saludo final (3, 16 ss.).

Por la catequesis apostólica y por *Mt.* (24) sabía S. Pablo que la destrucción de Jerusalén ocurriría antes de que se extinguiese la generación contemporánea al Redentor (*Mt.* 24, 34), pero desconocía la fecha fija, que Nuestro Señor había callado (*Mt.* 24, 36). Habían pasado unos 20 años (desde el 30 desp. de J. C. hasta el 51 aproximadamente) y Pablo la considera ya como próxima (*I Tes.* 1, 10; 2, 16; cf. 5, 1-11). Nada, pues, tiene de extraño el que los fieles la esperasen y la creyesen más inminente aún ante el peso de las persecuciones; y eso no implica *ningún error*, y menos aún una *doctrina nueva*. Pero S. Pablo ya les había comunicado las señales que la anunciarían de antemano, incluso la señal inmediata e inconfundible de la rebelión de los judíos contra Roma y la profanación del Templo. Por consiguiente, no debían forjarse ilusiones que podrían ser peligrosas para su fe y para su perseverancia. Así se explica por qué San Pablo no vuelve a tocar este argumento en las otras epístolas (*Gál.*, *Cor.*, *Rom.*, etc.), pues ha sido una cuestión suscitada por circunstancias del ambiente. Volverá sobre ella, en cambio, con alusiones bastante claras, en *Heb.* Tampoco se ve aquí alusión alguna al fin del mundo. Acerca del paralelismo que recientemente se ha querido ver entre *II Tes.* 2, 1-10 y *Ap.* 11, 3-13, v. *Apocalipsis*; la perspectiva de los dos testimonios actualmente se explica satisfactoriamente refiriéndola al martirio de Pedro y Pablo en Roma; al parecer triunfa Satanás en sus satélites; pero los verdaderos vencedores son los que han sufrido la muerte; pereció Nérón, y la persecución pasó, pero la Iglesia permanece y se desarrolla cada vez más purificada.

Las epístolas a los tesalonicenses son el eco de la solemne profecía de Jesús sobre el fin de

Jerusalén. Hoy todos reconocen (Plummer, Orchard, en *Biblica*, 19 (1938), 24-31; Buzy; Rinaldi, etc.) su dependencia literaria de aquélla, ya que sus frases son idénticas a las de *Lc.* 17 y *Mt.* 24, basta sacar las consecuencias. [F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, en *VD*, 9 (1929) 307-12, 339-47; F. SPADAFORA, *I-II Thess.*, en *Rivista Bíblica*, 1 (1953) pp. 5-23; K. STAAB-J. FREUDORFER, *Die Thess.-Briefe* de *Gefangenheitsbriefe*, Regensburg 1950, pp. 9-49; G. RINALDI, *Le lettere ai Tessalonicesi*, Milán 1950; E. COHENET, *La II Tess. et l'Apocalipsis synoptique*, en *RSCR*, 42 (1954) 5-39. \* J. LEAL, *La dirección espiritual de S. Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses*, (Manr. 1951 oct.-dic.).

TESBITA. — v. *Elias*.

TESTAMENTO Antiguo y Nuevo. — *Alianza*; *Biblia*.

TESTAMENTO de los XII Patriarcas. — v. *Apócrifos*.

TEXTOS BÍBLICOS (Códices y manuscritos). Dado el carácter excepcional de los libros sagrados, constituye una angustia continua el deseo de poder discernir entre la auténtica palabra de Dios y las posibles infiltraciones de términos o conceptos humanos. De ahí la gran importancia que tiene la parte de la introducción bíblica que estudia las condiciones y el valor crítico de cada uno de los textos. Para conseguir un juicio completo no basta indagar la fidelidad y la bondad de los numerosos manuscritos, sino que además han de examinarse diligentemente las antiguas versiones, y toda clase de testimonios extrínsecos.

El *Antiguo Testamento* se presenta en tres lenguas. La mayor parte está en hebreo; una pequeña parte en arameo: *Gén.* 31, 47 (dos palabras); *Jer.* 10, 11; *Dan.* 2, 4-7, 28; *Esd.* 4, 8-6, 18; 7, 12-26; en griego los dos libros escritos directamente en esta lengua (*II Mac.* y *Sab.*) y todos los otros textos deutero-canónicos, a excepción del *Eclo.*, cuyo original hebreo ha sido recuperado en unas cuatro quintas partes.

En el estudio del texto hebreo suelen distinguirse cuatro períodos. El primero se extiende desde la composición de cada uno de los libros hasta el s. I desp. de J. C. Fueron numerosas las causas que influyeron en que de la transcripción de estos antiquísimos libros resultara una considerable variedad, y entre ellas hay que reconocer el estado todavía fluctuante de las mismas obras, sobre las cuales tal vez volviese el autor varias veces (cf. *Jer.* 36, 2-4,32), la carencia de normas precisas para co-

piarlas en códices completos, las situaciones históricas, muchas veces angustiosas, como la cautividad y la persecución de Antíoco IV, etc. Puede comprobarse tal fenómeno comparando las numerosas desdoblaciones insertadas en los diferentes libros (*Sab.* 14, y 53; *Sal.* 18 y *II Sam.* 22; *Is.* 36-39 y *II Re.* 18, 13-20, 19; *Jer.* 52 y *II Re.* 24, 18-24, 30; *Sam.-Re.* y *I-II Par.*), el Pentateuco Samaritano, la versión de los Setenta y algunos manuscritos hebreos, como el papiro de Nash y los textos descubiertos en 1947 en la caverna de 'Ain Feša (*Isaías*; *Hab.* 1-2; fragmentos del *Levítico* y de otros libros).

Las mayores diferencias las constituyen transcripciones, breves omisiones o añadiduras, sustituciones de términos particulares, etc.

En el segundo período (ss. I-IV desp. de J. C.), el texto aparece ya bien determinado y uniforme en los diferentes manuscritos, como lo prueba su confrontación con las versiones realizadas en dichos siglos, con textos talmúdicos y con ciertas patrísticas. Son numerosos los escribas que trabajan sobre el texto sagrado y que fijan con precisión las más insignificantes particularidades, dando origen a la *massora*, de todo lo cual resulta un texto concorde y uniforme.

En el tercer período (ss. VI-X), con la introducción de los signos de las vocales y con la intensificación de la actividad de los *masoretas* (de *massorah* = tradición) se consigue un texto uniforme y además respaldado con tales precauciones, que, prácticamente, lo hacen inmutable, en virtud de la valla constituida por las notas masoréticas, que solían escribirse en las márgenes o en el fondo de cada uno de los libros.

Semejante hecho se halla ampliamente atestiguado por los numerosos manuscritos hebreos pertenecientes al cuarto período (del s. X en adelante) y por las ediciones impresas. Las diferencias son mínimas y no alteran el sentido. Por eso todos los críticos modernos reconocen una grande autoridad en el texto hebreo, aun cuando admiten que a veces presenta lecciones incomprendibles o inferiores, en cuanto a ser aceptadas, a las que pueden tomarse de antiguas versiones, sobre las cuales ocupa un puesto privilegiado la griega de los Setenta. En cuanto a cada uno de los libros, aparecen bien conservados los cinco del Pentateuco, en tanto que otros ofrecen alguna que otra dificultad. Las divergencias más graves se notan en *Sam.*, *Ez.*, *Jer.*, *Prov.*, y en algún profeta menor.

Los numerosos manuscritos hebreos, estu-

diados ya por Kennicott y Juan Bernardo de Rossi, presentan una antigüedad muy relativa. Si se exceptúan el papiro de Nash (s. I a. de J. C.) y los manuscritos del mar Muerto (s. II a. de J. C.), los códices de alguna importancia no se remontan a más allá del s. IX desp. de J. C. Ahora se buscan con diligencia fragmentos más antiguos (*Khale*) y se intenta distribuir los diferentes manuscritos, en general conformes y concordes, clasificándolos por familias.

Del *Nuevo Testamento* (todo en griego) se hallan manuscritos que se remontan hasta el s. II, o sea cuando habían transcurrido unos decenios desde la composición original, lo cual constituye un hecho que no se repite con ningún escrito clásico o religioso de la antigüedad. Por otra parte, entre códices, lectionarios y papiros, se llega a la impresionante cifra de más de 4.000 manuscritos, a lo cual hay que añadir las citas de los escritores eclesiásticos griegos y numerosas traducciones.

La flexibilidad propia de la lengua griega en la fonética («yotismos») y una atención más débil —respecto de la de los masoretas— en la transcripción del texto, etc., fueron causa de que en un número tan grande de copias se notase una ingente abundancia de variantes. Muchas de ellas, no obstante, se refieren a la manera de escribir un mismo vocablo o a elementos menospreciables, como la inversión de dos palabras, la añadidura u omisión de una conjunción, etc. Según cierto cálculo, resulta que son siete octavas partes del texto las que están aseguradas, incluso en los detalles, si bien hay que tener en cuenta la dificultad que hay de poder hacer una limpieza entre las múltiples variantes. Pueden subsistir dudas acerca de 200 casos que influyen incluso en el sentido, aunque levemente, y sólo sobre unos quince acerca de textos de importancia dogmática o histórica (*Mc.* 1, 1; *Lc.* 22, 19 s.; *Jn.* 5, 3 s.; *Rom.* 5, 14; *I Cor.* 15, 51; *I Tim.* 3, 16, etcétera). De todos modos, entre ellos no se da ninguna verdad dogmática o teológica que falte en otros textos claros.

El estudio y catalogación de tantos manuscritos requiere un trabajo de mucha paciencia. Para individualizar cada uno de los manuscritos suele emplearse el sistema creado por Wettstein, según el cual los códices mayúsculos se indican con una letra mayúscula (latina o griega) y los minúsculos con los números progresivos árabes. Dado el reducido número de letras de los dos alfabetos, para las restantes mayúsculas se adaptaron los números precedidos de un cero. Para los papiros se emplea

una P con el número progresivo como exponente. Von Soden presentó un sistema propio para poner inmediatamente ante la vista el contenido y la época aproximativa de varios manuscritos; pero tuvo muy menguado éxito por lo complicado que resultaba. Algunos códices tienen un nombre propio en relación con la localidad en que fueron descubiertos o con su propietario. Entre éstos son conocidísimos el *Vaticano* (B), tal vez del s. IV, de origen egipcio y conservado en la Biblioteca Vaticana; el *Sinaitico* (S, actualmente la mayor parte de él en el British Museum de Londres), descubierto en 1844 por Tischendorf en el Sinaí, en el Monasterio de Santa Catalina, que pertenece así mismo al s. IV-V; el *Alejandrino*, ahora en Londres, del s. V; el *Caubabrigense* o de Beza (D) del s. VI, *bilingüe* (grecolatino), que contiene el famoso texto «occidental» de los *Actos de los Apóstoles*, etc.

Von Soden agrupó los manuscritos más inmunes de tendencias conciliadoras y de interpolaciones en la familia H (= *Hesychius*, obispo egipcio del s. III), y en la familia J (= Jerusalén) los caracterizados por sus paráfrasis, ampliaciones, omisiones, tales como aparecen en el llamado texto occidental. En la tercera familia, indicada con la sigla K (= *Koiné*, común) se agrupan los manuscritos que reproducen la recensión de Luciano o el texto de la iglesia antioquena, que se contradistingue por su texto, más castigado desde el punto de vista lingüístico, y por su tendencia a la amplificación. El códice *Alejandrino* (A) es considerado como su mejor representante.

Otros autores gustan de hablar de la familia del códice B *Vaticano*, considerándola como la más pura, de representantes del *Texto occidental*, del grupo *cesarense* con el códice de *Koridethi* (O) a la cabeza; y de los dependientes del códice *Alejandrino*. Esto para los Evangelios. En los otros libros no figura la familia *cesarense* y se advierten ligeros desplazamientos en la agrupación de cada uno de los códices.

[A. P.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du N. T.*, II: *Critique Textuelle*, Paris 1935; S. M. ZARDI, *Il testo bíblico*, Roma 1939; J. COPPENS, *La critique du texte hébreu de l'Ancient Testament*, 2.ª ed., Lovaina 1950; A. VACCARI, *De textu, en Institutiones Biblicae*, vol. I, 6.ª ed., Roma 1951, pp. 233-362. \* D. L. TURMADO, *Los judíos y la conservación del Antiguo Testamento* (CT, 1944); A. COLUNGA, *La armonía del Antiguo y Nuevo Testamento según S. Agustín*, en Estíb. (1930) pp. 184-199 y 249-263; S. DEL PÁRAMO, *Un problema de exégesis evangélica*, Estíb. (1947).

TIBERIADES (lago de). — v. Genesaret.

**TIBERIO Claudio Nerón.** — El emperador durante cuyo reinado se efectuó la Redención; sólo se nombra una vez en *Lc.* 31. Nació en Fondi el 42 a. de J. C., en el 23 fué hecho cuestor y en el 13 cónsul. En el año 7 a. de Jesucristo mereció el triunfo tras las afortunadas expediciones a Panonia, Dalmacia y Germania. Cuando nació el Mesías en Belén, Tiberio estaba retirado en Roma. El año 4 desp. de J. C. fué llamado a Roma por Augusto, a quien, al morir, sucedió en el imperio, del 14 al 37. Cuando Jesucristo fué condenado a morir en la cruz en Jerusalén en nombre de Tiberio hacia el 18 de su gobierno, hacia ya algún tiempo que estaba retirado en Capri, desde donde gobernó el imperio durante no menos de 11 años. Sus principios fueron más bien democráticos y restituyó al Senado la máxima autoridad. Administró con sano criterio la hacienda y se preocupó del ejército. Tuvo un espíritu moderado y caritativo, tanto que mereció que Tertuliano, y otros a su imitación, lo calificaran de *anima naturaliter christiana* (cf. *Apologeticum* V, 2; XXI, 24). Tuvo también sus defectos y cometió errores, en muchos de los cuales incurrió instigado por L. E. Seiano, que al fin fué también depurado. Su figura es duramente tratada por los primeros historiadores (Tácito, *Ann.* I-VI; Suetonio, *Vita Tib.*; Dion Casio, *Hist. Romana*, 51-58). [N. C.]

BIBL. — E. CIACERI, *Tiberio successore di Augusto*, Roma 1944.

**TIENDA.** — Es la clásica vivienda del nómada (hebr. *sukkah*; griego *σκηνή*), forzado a desplazarse en el desierto en busca de nuevos pastos. Vivían en tiendas los patriarcas, los hebreos del desierto y posteriormente los recabitas, así como siguen viviendo en ellas por miles los beduinos en el próximo Oriente. La tienda constaba de un cobertizo formado con pieles de animales o tejida con pieles de cabra o de camello, de color oscuro (*Cant.* I, 14), que se extendía sobre unos palos clavados en tierra o se mantenía tensa mediante unas cordezas atadas en fuerles estacas clavadas en el suelo: cf. *Is.* 54, 2. Su forma era redonda o rectangular y su tamaño proporcionado a las necesidades: estaba dividida en el interior en varios departamentos, mediante unas tiendecillas para separación entre hombres, mujeres y siervos, y a veces para los animales. Los más acomodados reservaban tiendas expresamente destinadas para las mujeres (*Gén.* 24, 67; 31, 33; *Id.* 12, 15; 13, 3). Alrededor de la tienda había una cerca, formada con piedras (*hásér* o *irrah*: *Gén.* 25, 16; *Núm.* 31, 10), dentro de

la cual se custodiaba el ganado durante la noche. Varias tiendas levantadas unas junto a otras formaban un campamento (mahane: Núm. 2, 3-31, etc.).

En virtud del acto de desplegarla y por su esencial movilidad, la tienda se prestó para el símbolo. La bóveda celeste es una tienda que Dios ha extendido por encima de la tierra (Sal. 103, 2; Is. 40, 22, etc.). A la vida humana, y más concretamente a nuestro cuerpo mortal («síquico»), se le compara con una tienda (Is. 38, 12), ya que el cuerpo es una morada provisional destinada a ser destruida, en contraposición a la construcción permanente y sólida que es el cuerpo glorificado («neumático»); II Cor. 5, 1-4. La metáfora reaparece en II Pe. 1, 13 s., armonizada con la de la vida asemejada a una peregrinación. [S. R.]

BIBL. — F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia biblica*, 1917, p. 445 s.; E. KALT, *Archaeologia biblica*, 2.ª ed., Torino 1943, p. 28 s.

**TIENDA de la Alianza.** — v. *Tabernáculo*.

**TIENDAS (Fiesta de las).** — v. *Tabernáculos*.

**TIGLAT-PILESER.** — v. *Teglafalasar*.

**TIGRIS.** — (Sum. I-DI-IG-NA: acadio I-di-ik-lat; aram. Diglat; hebr. Hiddeqel; griego Τίγρης, del iranio Tigra). Uno de los mayores ríos de Asia, que tiene sus fuentes en el Tauro armenio, como el Eúfrates. En su curso hacia el golfo Pérsico, comenzando en Mosul, su lecho se ensancha formando amplios recodos, y a menudo discurre libremente por entre sus propios depósitos, alejándose cada vez más de las montañas, que aumentan su caudal con los diferentes afluentes, abundísimos en primavera. En Kut-el-Amarna dividese en dos: el Shatt (Tigris propiamente dicho, el verdadero Tigris), que se dirige hacia el oeste acercándose nuevamente a las montañas que lo alimentan, y el Shatt el-Hayy, que se dirige hacia el Eúfrates, pero sin unirse a él si no es en los tiempos de crecidas. La unión real entre el Tigris y el Eúfrates se da en Basora, donde forman el Shatt el-Arab. Es más corto que el Eúfrates, pero tiene mayor importancia como vía de comunicación entre el Asia y Mesopotamia, a causa de su mayor consistencia y mayor regularidad de su lecho. En sus orillas se desarrollan grandes centros habitados en la antigüedad (Nínive y Asur) y actualmente están Mosul y Bagdad.

En la Biblia el Tigris es un río del Paraíso terrenal (Gén. 2, 14). Con sus abundantes aguas

compárase la sabiduría de Dios (Eclo. 24, 35). En su orilla capturó el misterioso acompañante del joven Tobías aquel pez que había de ser utilizado para restituir la vista al padre ciego (Tob. 6, 1-9). Finalmente, es mencionado como límite geográfico (Jue. 1, 6). [A. R.]

BIBL. — H. LESÉTRE, en DB, V, col. 2211-15; G. CARACCI, en Enc. Ital., XXXIII, p. 841 s.

**TIMOTEO (Epístolas a).** — Timoteo, nacido en Listra, fué educado en el amor a las Sagradas Letras (II Tim. 3, 15) por su abuela Loida y su madre Eunice. Cuando los *Actos* (16, 1) hacen de él la primera mención en el segundo viaje de Pablo, era ya su discípulo, convertido por el mismo apóstol durante su estancia en Listra en el primer viaje (hacia el 45; Act. 14, 6-9). Pablo, que lo llama su hijo carísimamente (I Tim. 1, 2), quiso que fuera compañero suyo de viaje en el apostolado en lugar de Juan Marcos (Act. 15, 38 s.) en el otoño del 50, durante el segundo viaje, y lo circuncidó para que no hallase obstáculo ante los judíos (Act. 16, 3).

Es casi cierto que Timoteo acompañó a Pablo en Filipos y Tesalónica; no cabe duda de que no se halla con él en Berea, donde se queda después de la partida del apóstol, de quien después recibe la orden de seguirlo a Atenas (Act. 17, 14 s.). Allí se junta con él, pero pronto es enviado de nuevo a Tesalónica para afianzar a aquellos fieles e informar después al apóstol (I Tes. 3, 1-2.5), a quien encuentra en Corinto y anuncia la fe y la caridad de los fieles, y se asocia a él en la epístola que les escribe (Act. 18, 5; I Tes. 3, 6; 1, 1) (año 51-52). Es fácil que acompañase a Pablo al ir a Jerusalén (fin del segundo viaje apostólico) y al principio del tercer viaje (año 53). Mencíñase explícitamente su presencia en Éfeso y la misión que allí recibió de ir a Macedonia (Act. 19, 22).

Fué enviado de Éfeso a Corinto (I Cor. 4, 17; 16, 10; Act. 19, 22) y volvió a juntarse con Pablo en Macedonia (II Cor. 1, 1), para volver con él (después del invierno del 57-58) hacia Siria (Rom. 16, 21; Act. 20, 4). Hallase en Roma durante la cautividad de Pablo (años 61-63) y aparece como socio del apóstol en la dirección de las epístolas a los filipenses (1, 1), a los colosenses y a Filemón.

En los años sucesivos (entre el 63 y el 66), cuando recibe la primera epístola que Pablo le envía, es jefe de la Iglesia de Éfeso. Le colocó allí el apóstol cuando volvió al Oriente después de la cautividad romana y después de haber estado en España.

En cierta ocasión, Timoteo fué libertado (tal

vez de un encarcelamiento) y esperado en Italia (*Hebr.* 13, 23). Durante la segunda cautividad de Pablo en Roma, que se acabó con el martirio (año 67), Timoteo recibió de él una segunda epístola y la invitación a trasladarse pronto junto a él antes del invierno (*II Tim.* 4, 9.21). Por lo mismo es verosímil que haya asistido a la muerte del maestro. Lo restante de la vida de Timoteo debió de desenvolverse en Éfeso. Según cierta tradición ya tardía, murió mártir el año 97. Hace pocos años se descubrieron sus reliquias en Termoli (cf. A. Ferrua, *Le relique di S. Timoteo*, en *Civ. Catt.* 1947, III, 328-36).

*La primera epístola.* — En su última visita, Pablo se encontró en Éfeso con una situación peligrosa creada por algunos falsos maestros, e igual situación encontró en Creta, adonde fué de visita haciendo una escapada desde Éfeso. Deja a Tito en Creta (*Tit.* 1, 5) y a Timoteo en Éfeso (*I Tim.* 1, 3). Luego pasó a Macedonia, desde donde completó con dos epístolas (*I Tim.*, *Tit.*) las instrucciones sumarias que de palabra había dejado a los dos discípulos.

*Contenido y división de la I Tim.* — Después de un brevísimo exordio de saludo (1, 1-2), Pablo da a Timoteo los consejos necesarios para defender la verdadera doctrina contra los falsos maestros (1, 3-20), organizar la vida de la comunidad en las reuniones para la oración (2, 1-7), especialmente acerca del vestido y de la sumisión de las mujeres (2, 8-15), y las cualidades de los que habían de ser elegidos para ministros (3, 1-13); vuelve sobre la guerra que debe hacer a los falsos doctores (3, 14-4, 16), enseña al joven discípulo cómo debe comportarse y qué es lo que debe enseñar a las diferentes clases de personas, ancianos, jóvenes, doncellas, viudas, presbíteros, esclavos (5, 1-6, 2). Acaba con varias exhortaciones, entre las cuales descuellan las que se encaminan a que se evite la avaricia y a indicar lo que deberá decir a los ricos (6, 3-21).

*Ocasión de la II Tim.* — Transcurrido el otoño del 65, Pablo pasa el invierno en Nicópolis (*Tit.* 3, 12); luego vuelve a Éfeso (cf. *II Tim.* 1, 4; 4, 14); en su paso por Tróade deja allí el capote y los libros; al llegar a Roma lo meten en la cárcel, desde donde escribe a Timoteo rogándole que vaya junto a él antes del invierno y que le lleve los objetos que había dejado en Tróade (*II Tim.* 4, 13.21). Nos hallamos, por tanto, en el otoño del 66.

Pablo se encuentra casi solo: Demas lo ha abandonado; Tito se ha ido a Dalmacia; queda con él Lucas. Siente la necesidad del aliento de sus queridos discípulos Timoteo y Marcos,

y los llama (II, 4, 8-11). Aprovechando aquella ocasión dirige a Timoteo algunas instrucciones relacionadas con las necesidades todavía urgentes del ministerio en Éfeso.

Después del exordio, en el que saluda a Timoteo y le muestra su amor y la angustia que siente por él (1, 1-5), el apóstol amonesta al discípulo a predicar valerosamente la fe (1, 6-18), a sufrir y luchar por Cristo (2, 1-13), a refutar con prudencia a los maestros del error, presentes (2, 14-26) y futuros (3, 1-9). Que recuerde el ejemplo de Pablo y la educación que se le ha dado, y las enseñanzas de las Sagradas Escrituras que Timoteo ha aprendido desde la infancia; enseñanzas que son utilísimas para su ministerio (3, 10-17), que él mismo ha ejercido con gran tesón, acordándose del premio al que ahora Pablo se encuentra ya muy próximo (4, 1-8).

Los hechos aludidos en I-II *Tim.* (y en *Tit.*) se compaginan perfectamente con cuanto relatan los *Act.* y las otras epístolas paulinas. La organización de la jerarquía, manifestada en estas epístolas pastorales, es un desarrollo de la situación precedente y una preparación para la organización más completa de que dan testimonio las epístolas de San Ignacio.

El estilo muestra tal cual es al viejo apóstol, que recuerda sus propias experiencias y condensa en breves períodos amplios desarrollos doctrinales de las epístolas precedentes. Además, en la *II Tim.* se revela la sicología de un prisionero, en la triste soledad, en la humillación de las cadenas, en el recuerdo del pasado, etc.

Estas epístolas, importantísimas para el régimen de la Iglesia primitiva, contienen la afirmación (*II Tim.* 3, 15) tajante y explícita de la inspiración de los Libros Sagrados del Antiguo Testamento y del juicio particular con la inmediata retribución, con la certeza de la muerte inmediata (*II Tim.* 4, 6 ss.), sin rastro alguno de aquella espera del próximo fin del mundo que tan insistentemente se ha querido atribuir a Pablo y a los primeros cristianos.

[S. Z. - F. S.]

BIBL. — A. BOUDOU, *Les Epîtres Pastorales (Version salutis)*, París 1940; C. SPICO, *Les Epîtres Pastorales*, ibid., 1947; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole Pastorali di s. Paolo a Timoteo e a Tito*, Toti no 1953.

**TIPO y ANTITIPO.** — v. *Sentidos bíblicos*.

**TISHRI.** — v. *Calendario hebreo*.

**TITO (Epistola a).** — Parece ser que Tito fué bautizado por el mismo Pablo, que le llama hijo suyo (*Tit.* 1, 4). Acompañó al apóstol y a

Bernabé cuando fueron a Jerusalén con motivo de la controversia de Antioquía (a. 49 después de J. C.), y Pablo se opuso a que fuera circuncidado, ya que era griego y sus padres eran paganos y, por lo tanto, no existía para él ninguno de los motivos que indujeron a circuncidar a Timoteo (cf. *Gál. 2, 1 ss.*; *Act. 16, 1 ss.*).

Durante el tercer viaje Tito se fué a Éfeso al volver de Corinto, siendo portador de una epístola de Pablo (la «epístola de las lágrimas») y con el encargo de restablecer la concordia entre la comunidad de Corinto y el apóstol. Tito se reunió con éste en Macedonia y le informó sobre el buen resultado de la misión, con lo que le proporcionó un consuelo (cf. *Il Cor. 2, 4-12; 7, 5-16*).

En vista de ello, recibe una nueva misión de confianza, la de organizar en Corinto la colecta en favor de los pobres de Jerusalén (*Il Cor. 8, 6-17*). Volvemos a ver a Tito unos años más tarde cuando Pablo, al salir de la prisión romana y regresar al Oriente, lo deja en Creta para organizar allí la comunidad (*Tit. 1, 5*). Poco después le envía Pablo la epístola, en la cual le da las instrucciones más completas y juntamente la orden de juntarse con él en Nicópolis, donde piensa pasar el invierno, pero deberá esperar a que hayan llegado a Creta Artemas y Tíquico (3, 12). Tito se une después a Pablo en Roma, y de aquí se dirige a Dalmacia (*Il Tim. 4, 10*).

**Contenido.** — Después del exordio (1, 1-4), en el que afirma solemnemente su autoridad de apóstol, Pablo instruye a Tito ante todo acerca de cómo deberá proceder en la elección de los presbíteros (1, 5-9), que tendrán que ser valientes, principalmente a causa de la condición de la comunidad de Creta, cuyas dificultades se exponen: provienen de los maestros del error (1, 10-16). Las ulteriores instrucciones atañen a la cura de almas: deberes de los cristianos según los diferentes estados y edades, en el estado de esclavitud, en las relaciones con las autoridades civiles; y Pablo indica que la razón de los deberes de los cristianos está en la bondad de Dios, manifestada en la Encarnación, y en el estado de vida renovada y regenerada (palingénesis o *regeneración* (v.): 2, 1-3, 7). Pablo termina con algunos avisos acerca de la enseñanza doctrinal, con unas recomendaciones particulares y los saludos (3, 8-15). [S. Z.]

**BIBL.** — C. SPICQ. *Les Epîtres Pastorales*, París 1947; P. DE AMBROGGI. *Le Epîtres Pastorales*, Torino 1953. \* D. L. TURROD. *Carácter general de Tito, Silas, Timoteo y otros compañeros de S. Pablo*, EstE (1946).

**TITO Flavio Vespasiano.** — Hijo y sucesor de Vespasiano, como emperador (79-81 desp. de Jesucristo). Su nombre está ligado con el asedio y la destrucción de Jerusalén, que se realizó conforme a la profecía detallada del Redentor (*Mt. 24* y paral.). Nació en el 39 desp. de J. C., y cuando Vespasiano fué elegido como emperador por las legiones de Oriente (69), en medio de los revueltos que siguieron a la muerte de Nerón (68 desp. de J. C.), ocupó el puesto del padre en el mando de las tropas romanas del asedio de Jerusalén, que se disponía ya a su trágico epílogo.

El 17 de julio del 70 cesó para siempre el sacrificio cotidiano en el Templo (Fl. Josefo, *Bell VI, 2, 1*), y el 6 de agosto, mientras los legionarios se lanzaban y Tito trataba de doblegar, incluso a bastonazos, la desdóñosa ferocidad, para inducirles a salvar cuanto fuera posible de los utensilios, etc., y para conservar intacto el edificio, un incendio improvisado lo destruyó todo inexorablemente. Templo y ciudad quedaron convertidos en un montón de humeantes ruinas.

El asedio final había durado 5 meses. En Roma se erigió en honor de Tito el célebre arco de triunfo en cuyos bajorrelieves pueden verse perfectamente dibujados el *candelabro* (v.) de oro de siete brazos y la mesa de los *panes* (v.) de *presentación*, que fueron de los pocos objetos que se salvaron. [N. C.]

**BIBL.** — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed. Torino 1935, pp. 471-521.

**TOBIAS.** — Libro del Antiguo Testamento, así llamado por el nombre (al menos según la Vulgata, Tobias) de los dos protagonistas, padre e hijo, a quienes los Setenta llaman, según parece, sólo para distinguirlos, *Tωβεῖτ* (A y B) o *TωβεῖΩ* (S) al padre y *Tωβίας* al hijo. El nombre es una forma abreviada del hebreo *תֹּבִיהֵיָה* = Dios es bueno (cf. *Il Par. 17, 8*).

El relato puede dividirse en tres partes. En la primera (cc. 1, 3-3, 17) se cuenta cómo Tobias, de la tribu de Neftali, hallándose aún en la cautividad de Nínive, se mantenía fiel a la Ley y se ejercitaba principalmente en obras de caridad para con los hermanos de raza, sepultando sus cadáveres, etc. Pruebalo primero Dios con una persecución, y luego con la pobreza y con una grave desgracia: la ceguera. Al mismo tiempo, también Sara, hija de un primo de Tobias, Raguel, que vivía en Ecbátana, está pasando por trances tristes. Los dos pobrecillos confían su suerte a las manos de Dios.

La segunda parte (4, 1-12, 22) constituye el

verdadero fin del relato. Obligado por la miseria, Tobías decide mandar su hijo a Ragues, en la Media, para cobrar una considerable cantidad (10 talentos), que de mucho tiempo atrás tenía depositada en poder de un pariente suyo llamado Gabael. El buen joven tiene por compañero de viaje al arcángel Rafael, el cual libra, durante el camino, al joven Tobías de un pez que amenazaba devorarlo, le induce a que tome a Sara por esposa y va personalmente a cobrar el dinero de Gabael; luego vuelve a guiar al joven Tobías juntamente con su esposa de vuelta junto a sus ancianos padres, que estaban esperando ya angustiados su regreso. Al llegar el joven, sirviéndose de un medicamento que el ángel le había sugerido, restituyó la vista a su padre, y al fin el ángel descubre su naturaleza y desaparece.

Con esto el libro llega al epílogo (13, 1-14, 15). El anciano Tobías prorrumpió en un maravilloso himno de acción de gracias; antes de morir da unos sabios consejos a su hijo, quien después emigró a la Media, junto a su suegro, donde acaba sus días en tranquila y avanzada vejez, con el consuelo de haberse enterado de la caída de Nínive.

El fin de este libro, enteramente impregnado de un arte ingenuo y de una intimidad de afectos verdaderamente conmovedores, es el celebrar la especial providencia de Dios para con sus fieles adoradores, especialmente si son caritativos para con el prójimo.

Los hebreos y los protestantes excluyen con fútiles pretextos el libro de Tobías del *canon* (v.) de los libros sagrados, contra la unánime e infalible afirmación de la Iglesia. Es de notarse su contenido dogmático (providencia y misericordia de Dios, angelología y demonología) y moral (eficacia de la oración, excelencia de la limosna, santidad del matrimonio, etcétera).

Hase perdido el texto original semítico, arameo o, más probablemente, hebreo. Ocupa sus veces la versión de los Setenta, la que ha llegado a nosotros en tres recensiones distintas representadas: a) por los códices B (Vaticano), A (Alejandrino), muchos códices minúsculos y el papiro de Oxirrincos; b) por el códice S (Sinaítico), más extenso en el relato, de estilo más vulgar y colorido más semítizante; c) por pocos códices minúsculos, 44, 106, 107, 610, y por el papiro 1076 de Oxirrincos. Esta última recensión es incompleta; contiene de 6, 9 a 13, 18. La segunda es tenida como principal (A. Miller, Höpfl-Metzinger, A. Clamer, A. Vaccari), por más que la primera tenga también su importancia y sus defensores (Nöldeke,

Vetter, Prier, etc.). La antigua versión Latina depende del cód. S, en tanto que la Vulgata de San Jerónimo fué preparada, según él mismo confiesa, sobre un códice arameo, si bien teniendo siempre a la vista la citada versión Antigua Latina.

Los códices hebreos que poseemos (cuatro) son amanuenses tardíos (del s. v al XIII) dependientes del griego o de la Vulgata. Digase otro tanto de un manuscrito arameo descubierto y editado en 1878 por A. Neubauer y que, según parece, no es más que una versión del griego (s. VII-VIII?).

Todo induce a pensar que el autor quiere relatar un hecho realmente acaecido; expone la genealogía de sus personajes, precisa hasta los más mínimos detalles en el marco de la geografía y de la cronología histórica. Mas no puede menos de reconocerse en el texto la existencia de ciertos anacronismos y deslices en la toponimia, así como no deja de llamar la atención el notable desarrollo que da al género exhortativo.

«Desde este punto de vista no se pueden pasar por alto las múltiples relaciones que existen entre *Tob.* y la historia de Ajikar, muy extendida en otro tiempo por el Oriente (entre los papiros de Elefantina, s. V) y mucho más antigua que *Tob.* He aquí una síntesis de ella. Ajikar gozaba de mucho prestigio, por su sabiduría, ante el rey de Asiria Senaquerib y Asaradón. Viéndose anciano y sin hijos, se retira y pone en su lugar a Nadán, su nieto, a quien adoptó por hijo, dándole abundantes consejos e instrucciones. Pero Nadán, hastiado, levanta una negra calumnia acusando a Ajikar de traición y hace que lo condenen a muerte. El ejecutor de la sentencia lo salva escondiéndolo en un sepulcro, y poco después el rey de Egipto dirige al de Asiria una esquela interesándose por ciertos problemas para cuya solución se juzga necesaria la sabiduría de Ajikar. El rey se alegra de saber que Ajikar vive todavía, y vuelve a elevarlo a altos honores, mientras que a Nadán lo condena a escuchar diariamente los cuentecillos morales que para oprobio suyo le contaba Ajikar, y el malaconsejado acaba por morir de vergüenza y aburrimiento.

A estos hechos alude claramente *Tob.* (14, 10 s.), que nos presenta a Ajikar como pariente de Tobías (1, 21; cf. 2, 10; 11, 19) y escribe Nadab en vez de Nadán, en lo que cabe fácilmente una confusión de letras. En ambos libros échase de ver una mezcolanza del elemento narrativo con el didáctico, de los cuales prevalece el primero en *Tob.* y el segundo en

Ajikar. Esto induciría a colocar a los dos libros en el mismo género literario, la *novela moral de fondo histórico* (A. Vaccari, p. 233).

Así piensan también los otros escritores católicos más recientes (N. Peters, A. Miller, Höpfli-Metzinger, A. Clamer, Priero, etc.), considerando al libro como reconstrucción de un hecho histórico con un fin didáctico. Tal exégesis explica el fundamento histórico y las libertades literarias que se ha tomado el autor, y resuelve con facilidad cualquier objeción que se proponga.

Hay que tener siempre presente que «para poder emitir un juicio absoluto y definitivo (acerca de las diferentes cuestiones exegéticas y literarias) necesitaríamos la base indiscutible del texto original de *Tob.*, de que carecemos» (A. Vaccari, *ibid.*).

Desconocemos el nombre del autor del libro, que ciertamente hubo de ser un judío; pero debe rechazarse el que sea uno de los dos protagonistas, pese al mandato que da el padre de poner por escrito lo acontecido (12, 20, en el griego) y no obstante el empleo de la primera persona del singular (1-3). A ellos puede remontarse la tradición oral, o tal vez el motivo central por escrito.

Asimismo desconocemos el lugar en que fué compuesto el libro: puede pensarse en Babilonia o en Persia, pero mejor en Palestina por razón del conocimiento exacto de los lugares (1, 2).

Incluso para determinar el tiempo carecemos de pruebas apodícticas. Hay que excluir la época en que vivieron los protagonistas, ya que el libro describe la destrucción de Nínive (612 antes de J. C.) y supone ya la cautividad de Babilonia (13-14); aludiese además a usos religiosos como el del triple diezmo (para los sacerdotes, para la ciudad de Jerusalén y para los pobres: 1, 8), de los que sólo hallamos testimonios posteriores en la Misna, en el *Libro de los Jubileos*, apócrifo, y en Flavio Josefo. Por otra parte, no parece que pueda vislumbrarse en el libro una época de persecuciones o de facciones religiosas (fariseos, saduceos), como el tiempo de los Macabeos, por lo que hay que considerarlo como compuesto anteriormente. Lo más corriente es pensar en los años 250-150 a. de J. C.

[S. C. - F. S.]

BIBL. — B. GALDOS, *Comin. in T.*, Paris 1930 (*Cursus S. S.*); A. MILLER, *Das Buch T.*, Bonn 1940; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, p. 231-67; A. CLAMER, *Tobit* (*La Sc. Biblia* ed. Pirof. 4), Paris 1949, pp. 386-480; H. BÜCKERS, *Die Bücher Ed., Neh., Tobias, Jud. und Esther* (*Herders Bibelkommentar*, IV, 2), Freiburg i. Br. 1953, pp. 179-247; G. PRIERO, *Tobit* (*La S. Bibbia*), Torino 1953; \* G. PRADO, *Tobit* (Est. 1950); J. PÉREZ DE URBEL, *Leiendo la Biblia. Tobit* (Consig. 1955).

**TOMÁS (Actos de).** — v. *Apócrifos*.

**TOMAS (Apocalipsis de).** — v. *Apócrifos*.

**TOMÁS (Evangelio de).** — v. *Apócrifos*.

**TOMÁS Didimo.** — v. *Apóstoles*.

**TORAH.** — v. *Pentateuco*.

**TRANSFIGURACIÓN.** — «Seis días después (ocho dice *Lc.*), computando el día del punto de partida y el de llegada; después de la solemne confesión de Pedro y de la primera predicción de la pasión, *Mt.* 16), Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan... y los llevó a un monte alto y apartado. Y se transfiguró delante de ellos, de suerte que su rostro resplandeció como el sol, y sus vestiduras se pusieron brillantes como la luz» (*Mt.* 17, 1-13; *Mc.* 9, 2-13; *Lc.* 9, 28-36).

«En vez de las cualidades del cuerpo mortal y sujeto a pasiones, que había tomado para hacerse semejante a nosotros en todo y sufrir por nosotros, Jesús se revistió de las dotes del cuerpo glorioso que era la natural consecuencia de la visión beatífica de que disfrutaba su alma en virtud de la unión hipostática con el Verbo divino. Tal consecuencia, que para todo el resto de su vida mortal estaba suspendida por un gran milagro de amor y de sacrificio, surtió su pleno efecto en la cima del Tabor» (A. Vaccari). La transfiguración tiene su antítesis en la agonía del huerto de Getsemani: en ambos casos tomó Jesús consigo los mismos testigos: Pedro, como cabeza de la Iglesia; Santiago, que será el primer mártir; Juan, el predilecto entre los discípulos; la luz deslumbrante debía preservarlos a todos contra el escándalo de la agonía.

La tradición se ha fijado en el Tabor: la subida es penosa, pero Jesús elige aquella cumbre aislada, desde la que se domina la llanura de en torno, situada en el corazón de Galilea, para invitar a sus discípulos a la oración. Como estaban cansados por la caminata —nótese que estaban aún en pleno verano, entre Pentecostés y la fiesta de los Tabernáculos del segundo año de vida pública, el 29 de J. C., y en el período dedicado de un modo especial a la formación de los Apóstoles—, los tres preferidos se dejaron vencer del sueño mientras Jesús estaba en oración. Cuando ellos despertaron, al despuntar el alba, lo vieron transfigurado, conversando con Moisés y con Elías acerca de la muerte que habría de sufrir en Jerusalén para cumplir los designios divinos.

Lleno de entusiasmo, Pedro quisiera perpetuar, prolongar aquella escena admirable —ésta sí que era digna de Cristo—, lo mismo que inmediatamente después de la solemne confesión había protestado energicamente contra la predicción de la pasión y de la muerte redentora. Propone erigir tres tiendas de ramas para Jesús y para los dos eminentes representantes de la Antigua Alianza. La respuesta viene de lo alto: una nube envuelve a éstos, mientras que los discípulos caen por tierra sobrecogidos de espanto, y se oye una voz que dice: «Éste es mi Hijo muy amado: escuchadlo».

Cuando los discípulos miraron en torno suyo, se hallaron solos con Jesús.

La transfiguración es la confirmación autorizada de la confesión de Pedro; la gloria que irradiaba de Jesús era prenda e indicio de la gloria de la resurrección; el tema del coloquio con Moisés y con Elías, la plena confirmación de la pasión y de la muerte anteriormente predichas; tales eran las partes esenciales de aquel plan divino que los judíos rechazaban, oponiendo a él su plan nacionalista, altamente poderoso y terreno (v. *Tentaciones de Jesús*), y en el que los mismos discípulos estaban embobados.

Los afortunados testigos comprendieron al fin que no podía dudarse en absoluto acerca de la identidad entre Jesús-Mesías y verdadero hijo de Dios. Por lo mismo no sabían explicarse cómo Elías no había hecho nada, siendo así que los rabinos enseñaban sobre él que aparecería como precursor del Mesías, a quien entronizaría como rey, en tanto que el Mesías ya había llegado. Piden, pues, a Jesús la explicación correspondiente, y Jesús les explica que el Elías pronosticado por los profetas había ya venido en la persona de Juan Bautista (v. *Elias*), y hace una alusión al martirio que éste sufrió. El precursor había sido eso, no sólo con las palabras, sino incluso con la suerte que le tocó arrostrar; y de igual modo el Mesías cumplirá plenamente el vaticinio de *Is.* 53 sobre el hijo del hombre que tendrá que sufrir mucho y ser despreciado. Según fuere el Mesías así tiene que ser su precursor. Por eso también, partiendo de la muerte del Bautista y de la naturaleza de la misión por él realizada, muestra Jesús a los discípulos cuál ha de ser la misión vaticinada por el Antiguo Testamento, conforme al plan divino, y que será la que él realizará aquí abajo por la salvación del género humano.

Por otra parte, al darles aquel mandato inmediatamente después de las palabras del Padre, diciéndoles: «A nadie hablaréis de la vi-

sión, hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos», Jesús sintetizaba la enseñanza de la transfiguración: muerte y resurrección, o sea, la gloria de Cristo pasando por los padecimientos y la muerte. [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *L'evangelo di Gesù Cristo* (trad. it.), 2.ª ed., Brescia 1935, pp. 253-57; J. HÖLLER, *Die Verklärung Jesu*, Friburgo i. Br. 1937; E. DABROWSKI, *La transfiguration de Jésus*, Roma 1939; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 84 s.

**TRANSJORDANIA.** — Región palestinense del lado de allá del Jordán, situada entre el Jordán al oeste, el desierto sirioarábigo al este, el monte Hermón, hasta Damasco, al norte y el Wadi el Hesa (Zered) al sur. Es una meseta que por el oeste ofrece un precipicio con una empinada y áspera cresta por el valle del Jordán, y está entrecortada por valles profundamente encajonados, de los cuales los tres mayores son el del Jarmuk, el del Yaboc y el del Arnón. Geográfica y históricamente puede dividirse en tres partes: la septentrional (Basán), entre el monte Hermón y el río Jarmuk, toda llena de montes y colinas de forma cónica; Galad, calcáreo y montuoso, entre el Jarmuk y el Wadi Hesbán; y el amplio Moab, entre el Wadi Hesbán y el Wadi el Hesa. Despues de haber estado ocupada intensamente por una población de vida estable entre el 2300 y el 1900 (cf. *Gén.* 14), la exploración arqueológica, de acuerdo con la Biblia (*Dt.* 3; *Jos.* 12), da a conocer que hubo una segunda población entre el 1300 y el 700, constituida por los reinos de Moab, Seón, Amón y Og. Habiéndose efectuado el establecimiento de las tribus hebreas de Rubén, Gad y de la mitad de Manasés en los reinos destruidos de Seón, Amón y parte del de Og (*Jos.* 13), el territorio de Rubén acabó siendo absorbido por el reino de Moab, todavía existente en el s. IX, y el de Gad y Manasés fué duramente unido a los arameos de Damasco y a los amonitas.

El programa expansionista de David (1024-965 a. de J. C.) y de Salomón (965-926 a. de Jesucristo) culminó en el completo dominio de Transjordania: Moab (*II Sam.*, 8, 2; *I Par.* 18, 2); Amón (*II Sam.* 11, 1; 12, 26-31). Al dividirse la monarquía, Transjordania se liberó del control israelita, a excepción de Moab, que siguió bajo el dominio de Samaria hasta que logró emanciparse en el 840 por obra del rey Mesa (*II Re.* 3, 4 ss.; 8, 20 ss.).

Posteriormente Transjordania fué provincia de los imperios asiriobabyloníco, persa y seléucida-tolomaico. La parte más occidental llegó a su tiempo a estar bajo el control de los Macabeos (168-63 a. de J. C.) y de Herodes el

Grande (40 a. de J. C.) y descendientes. La *Decápolis* (v.) fue independiente, y la parte más oriental con la meridional, durante el dominio de los nabateos, quedó absorbida por el vasto imperio romano, que la incorporó a las provincias siriaca y arábiga (Moab).

En Transjordania se desarrolló una considerable parte de la historia de las tribus israelitas: Balam bendice a Israel desde el monte Fasga (*Núm.* 23, 14), muere Moisés en la cima del Nebo (*Dt.* 32, 49). Incluso episodios neotestamentarios se realizan en Transjordania: el bautismo del Bautista en Betania transjordánica (*Jn.* 1, 28); el encarcelamiento y martirio del Bautista en la fortaleza de Maqueronte; el viaje de Cristo por *Perea* (v.); el refugio de la primitiva cristiandad en Pella a causa de la destrucción de Jerusalén (70 desp. de J. C.), y finalmente la intensa vida cristiana (iglesias de Gerasa y de Madaba).

[A. R.]

BIBL. — L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 74-79; N. GLUECK, *The other side of the Jordan*, New Haven 1940.

TRENOS. — v. *Lamentaciones*.

**TRINIDAD.** — Misterio fundamental según el cual existen en Dios tres personas iguales y distintas en la unidad de la naturaleza.

Suelen citarse varios textos del Antiguo Testamento que parecen enseñar o al menos preparar la revelación del misterio trinitario mediante una forma plural o con la repetida mención del *Espríitu* (v.) de Dios y con la afirmación de que el Mesías será hijo de Dios. Hoy todos están conformes en explicar tales expresiones apelando a razones estilísticas o considerándolas como simples personificaciones de atributos divinos. La revelación del misterio es la gran novedad del Nuevo Testamento, según ya reconocían escritores antiguos: «¿Qué diferencia hay entre nosotros y ellos (= los hebreos) fuera de ésta? ¿Cuál es la finalidad del Nuevo Testamento... sino el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo?» (Tertuliano, *Adversus Praxeum* 31; cf. S. Hilario, *De Trinitate* V, 27; PL 10, 147; S. Basilio, *Adversus Eunomium* II, 22; PG 29, 620).

La primera mención explícita de las tres personas se halla en el relato del bautismo de Jesús. En él figura el testamento del Padre, que señala a Jesucristo con las palabras: «Éste es mi Hijo muy amado, en quien tengo puestas mis complacencias», y acusa la presencia del Espíritu Santo, que descendió sobre el bautizado bajo una forma sensible para que se dieran cuenta de ello los circunstantes (*Mt.* 3, 16 s.;

*Mc.* 1, 10; *Lc.* 3, 21 s.). Y más explícito aún es el relato del cuarto Evangelio (*Jn.* 1, 32 ss.), en el que también resalta más la personalidad del Espíritu. Para hallar una mención del todo clara de las tres divinas personas en la unidad de la naturaleza es preciso llegar al último capítulo del Evangelio de Mateo (28, 19), donde Jesús prescribe la fórmula para la administración del Bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Las tres personas constituyen un solo Dios (*en el nombre*), concurren al milagro de la transformación moral en el alma del bautizado, que es admitido a participar de la vida sobrenatural (cf. *Jn.* 3, 3; *Ef.* 5, 26; *Tit.* 3, 5; *II Pe.* 1, 4).

Entre los numerosos testimonios de S. Pablo, vamos a mencionar los más seguros. Al tratar de los carismas concreta ciertas apropiaciones a cada una de las personas: «Ahora —dice a los corintios (I, 12, 4 ss.)— hay diversidad de carismas, mas el Espíritu es uno mismo; hay diversidad de ministerios, mas el Señor es uno mismo; hay diversidad de operaciones, mas el mismo Dios es quien obra todas las cosas en todos». Y es más explícita aún e indiscutible en su valor doctrinal la bendición final de la segunda epístola a los corintios (13, 13): «La gracia de Nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la participación del Espíritu Santo sea con todos vosotros». Otros testimonios trinitarios sobre cuyo valor se ha discutido alguna vez, aunque sin serios motivos, se leen en *Ef.* 4, 4 ss.; *Gál.* 4, 4 ss.; *Rom.* 8, 14-17; 15, 15 s.; *II Cor.* 1, 21 s.; *Tit.* 3, 4 ss.

Según muchos exégetas hay una descripción de la Trinidad en la expresión del *Apocalipsis* (I, 4 s.): «Gracia y paz a vosotros, de parte de aquel que es, y que era, y que ha de venir; y de parte de los siete Espíritus que asisten ante su trono; y de parte de Jesucristo, el cual es testigo fiel, primogénito entre los muertos y soberano de los reyes de la tierra». La dificultad está en las palabras «siete Espíritus», en las que algunos creen que se trata de los ángeles, mientras que otros ven en ellas una perifrasis del *Espríitu septiforme* con alusión a sus dones (cf. *Is.* 11, 2). Hoy son muy pocos los exégetas que admiten la autenticidad del famoso *comma* de San Juan (I *Jn.* 5, 7 s.), que es la expresión más precisa del misterio trinitario: «Tres son los que dan testimonio en el cielo: Padre, Verbo y Espíritu Santo; y estos tres son una misma cosa». Como quiera que sea, si esta interpolación es antigua no tiene valor escriturístico, es un precioso testimonio de la tradición, que de un modo tan

exacto supo formular la trinidad de las personas y la unidad de la naturaleza.

Son en cambio numerosos los textos trinitarios en el Evangelio de S. Juan, donde leemos incluso perspicaces referencias a la vida íntima de la Trinidad. La segunda persona es el Hijo Unigénito (1, 18) engendrado por el Padre. Llámasele también Verbo (1, 1), denominación que es un antícpo de la célebre interpretación teológica acerca del modo de esa generación eterna. En otros lugares se precisa el modo de proceder el Espíritu Santo del Padre y del Hijo (14, 26; 15, 26; 16, 13 ss.; cf. *Gál.* 4, 4 ss.; *Rom.* 8, 14-17).

Las tres personas divinas viven una vida eterna en sí mismas, infinitamente bienaventuradas, pero las tres han querido cooperar en la

santificación de la humanidad, para hacer partícipes de su bienaventuranza a los hombres, pobres peregrinos, a quienes S. Pedro se dirigía con el saludo siguiente: «Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos... según la previsión de Dios Padre, mediante la santificación del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre» (*I Pe.* 1, 1 s.). [A. P.]

BIBL. — J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, I, 6.<sup>a</sup> ed., París 1924; ID., *La Révélation du mystère de la Sainte Trinité*, en *La Vie Spirituelle*, 74 (1946) 764-76; F. CRUPPENS, *Theologia biblica*, II, *De Sanctissima Trinitate*, Roma 1938. \* FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, *Un solo Dios en tres personas*, CB (1948).

TUMMIM. — v. *Urim*.

TUTMOSIS III Y IV. — v. *Egipto*.

# U

**UGARIT.** — v. *Ras Shamra*.

**UR.** — v. *Abraham*.

**URIM y TUMMIM.** — Con estos términos se significa el medio oficial para consultar a Yavé con la intervención del sumo sacerdote. Según la opinión más aceptable, parece que eran dos piedras de diferente color o forma. Si nos atenemos al hebreo, ambos términos (Vulgata: *doctrina et veritas*) significan *luz e integridad*. Pero si proceden del asirio, hay que tener en cuenta que urē se emplea para designar a Nebo, dios de las escrituras y de los oráculos, llamándole «señor de los urēs»; y que tummu es una forma que procede de tamū, «pronunciar una fórmula mágica». Trátase de una institución meramente mosaica (*Ex. 28, 29 s.*); el sumo sacerdote en sus funciones llevaba en el pecho el pectoral (o bolsa) en que se contenía el Urim y el Tummim. Por eso al pectoral se le llamó «pectoral del juicio».

La pregunta (cf. *I Sam. 14, 41 s.*, especialmente en la versión griega) se formulaba de modo que la respuesta podía darse por un simple sí o no.

Moisés estaba en relación directa con Dios, pero Josué solía dirigirse al sumo sacerdote, que «consultaría por él la decisión del Urim en presencia del Señor» (*Núm. 27, 21*).

Esta manera de consultar, frecuente en el reinado de Saúl y al principio del de David (*I Sam. 10, 14; 23; 30; II Sam. 2, 1; 5 etc.*; cf. *Jos. 9, 14; Jue. 1, 2; 20, 18*), no aparece ya en el de Salomón y en lo sucesivo. Dios se sirve de la inspiración profética para comunicar su voluntad. Ello no obstante, el Urim y el Tummim permanecerán, con el pectoral, como parte de la indumentaria del sumo sacerdote.

[F. So.]

**BIBL.** — L. DESNOVERS, *Histoire du peuple hébreu*, 1, París 1922, p. 335 s.; A. CLAMER, *Nombre (La Ste. Bible*, ed., Pirot, 2), Ibid., 1940, p. 422; A. MÉDEBIELLE (ibid., 3), 1949, p. 407.

# V

**VALLE DE HINNON.** — v. *Gehenna*.

**VATICANO (código).** — v. *Textos bíblicos*.

**VENGANZA.** — v. *Talión*.

**VERDAD.** — (Hebr. 'emeth; griego ἀληθεία). En el Antiguo Testamento es un atributo de Dios, y como el significado fundamental del término hebreo es el de «estabilidad», con él se expresa la divina fidelidad a las promesas (*Ex. 34, 5 ss.*; *Sal. 89, 132, 11*; *hesed we 'emeth: bondad y fidelidad*; *Gén. 24, 27*; *Ex. 34, 6*; *II Sam. 2, 6*; *Sal. 38, 18*; *30, 10* etc.) y, por tanto, la protección divina (*Sal. 91, 54, 7*). La verdad es, además, un atributo de la palabra divina y de su ley, y designa la conformidad de éstas con toda norma de justicia y de santidad (*Sal. 19, 111, 7 s.*; *119, 142, 151.160*).

Como atributo de los hombres, conserva su significado de fidelidad (*Ex. 18, 21*; *Neh. 7, 2*) en el ámbito social religioso (*Os. 4, 1 s.*; *II Re. 20, 3*; *Zac. 8, 3*); *andar en la verdad-fidelidad*; *I Re. 2, 4; 3, 6*; *II Re. 20, 3*; *Is. 38, 3*; *hacer la verdad*; *II Par. 31, 20*; *Ez. 18, 9*; *bondad y fidelidad* (*Gén. 24, 29*; *Jos. 2, 14*; *Prov. 3, 3; 14, 22*, etc.), y se conforma con las normas del derecho en el ámbito jurídico (*Prov. 29, 14*; *Ez. 18, 8*; *Zac. 7, 9*). Verdad en cuanto se opone a mentira (*I Re. 10, 6; 22, 16*; *Is. 43, 9*; *Jer. 9, 4*, etc.). Principalmente después de la cautividad aparece el significado de *verdad religiosa*, y designa la revelación divina y la misma religión hebrea (*Sal. 25, 5; 26, 3; 86, 11*; *Mal. 2, 6-7*; *Prov. 8, 7-11*, etc.; *Dan. 8, 12.26; 9, 13*, etc.).

En el Nuevo Testamento, aparte el sentido de adecuación de la idea y de la palabra con la realidad (*Act. 26, 25*; *Rom. 2, 20*; *Mc. 5, 33*; *Jn. 5, 33*, etc.) toma ante todo un significado religioso: es la verdad religiosa, propia de los cristianos, que viene de Dios (*Jn. 14, 17; 15, 26*; *Jn. 4, 6*; *Jn. 1, 14; 14, 6*; *Rom. 15, 8*),

comunicada por Cristo a los hombres y promulgada por los Apóstoles (*Jn. 18, 37*; *I Jn. 2, 21*; *I Tim. 2, 4*; *II Pe. 2, 2*; *Rom. 1, 18*; *I Cor. 13, 6*; *II Tes. 2, 12*, etc.) para que la acojan los hombres mediante la fe y se convierta en norma de su obrar cotidiano (*Jn. 3, 21*; *I Jn. 1, 6*; *II Cor. 13, 8*, etc.). [A. R.]

**BIBL.** — G. QUELL, en *ThWNT*, I, pp. 237 ss.; F. ASSENSIO, *El Hesed y Emeteth Divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949; I. DE LA POTTERIE, *De sensu vocis emeth in V. T.*, en *VD.* (1949) 336-54; 28 (1950) 29-42.

**VINA-VID.** — La vid, llamada ghefen en hebreo (šōrēq = vid preciosa) y ἄμπελος en griego, es mencionada por primera vez en *Gén. 9, 20*, a propósito de la actividad agrícola de Noé. Según había predicho Jacob (*Gén. 49, 11*), Palestina fué la tierra en que la vid recibió un cultivo muy intenso (*Dt. 6, 11; 8, 8; 33, 28*, etcétera), lo cual explica lo mucho que se emplean la viña y la vid en parangones, paráboles y alegorías, así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Sin pretender agotar todos los textos, puede, en general, advertirse lo siguiente:

a) En el Antiguo Testamento la viña es la imagen del pueblo elegido (*Is. 5, 7*); esta vid ha sido transportada por Dios de Egipto y la ha plantado en una tierra fértil después de haber arrojado de allí a siete naciones, y la ha prodigado afectuosísimos cuidados (*Sal. 80, 9-11*); ella, en cambio, en vez de producir una uva aromática produjo abrojos (*Is. 5, 1-7*) y se convirtió en sarmiento degenerado (*Jer. 2, 21*) o quedó reducida a leña seca, que no puede servir más que para el fuego (*Ez. 15, 2-7*); por eso permitió el Señor que de su viña se cortasen incluso los racimos de rebusto que, según *Lev. 19, 10*, debían respetarse y reservarse para los pobres (*Jer. 6, 9*), e incluso que se viera devastada por langostas (*Jl. 1, 6-12*), y por bestias feroces y abandonada al ludibrio de las gentes (*Sal. 80, 13 s.*). Tanto se usaba esta alegoría, que, según testimonio de Flavio

Josefo (*Bell. V, 5, 4; Ant. VX, 11, 3*), en el vestíbulo del Templo de Jerusalén se veían suspendidos, como motivo de ornamentación, gruesas vides de oro con racimos colosales.

b) En el Nuevo Testamento, si prescindimos del hecho de que en la parábola de los operarios (*Mt. 20, 1-16*) la vid es siempre imagen del pueblo elegido, incluso en cuanto es figura (tipo) del nuevo pueblo (la Iglesia), la alegoría se ve un tanto retocada. Así, en la parábola (según otros, alegoría) de los peregrinos viñadores (*Mt. 21, 33-45*), la vid se presenta como figura del reino de Dios (en el Antiguo Testamento concretado en la teocracia hebrea), o sea de los beneficios mesiánicos con que el Señor quería llevar a los hombres a la salvación: beneficios de que se verán privados los judíos y que se traspasarán a los paganos que se hallan mejor dispuestos para apreciarlos y sacarles el jugo (Orígenes, Fonck, Plummer, Vosté). Igualmente en la bellísima alegoría (según otros, parábola) de *Jn. 15, 1-9* (que es fundamento teológico de la doctrina del Cuerpo místico), ya no figura la vid, ni el pueblo elegido, ni sus privilegios mesiánicos, sino el Mesías y sus discípulos (el tronco y los sarmientos; *Jn. 15, 5: Yo soy la verdadera vid, vosotros los sarmientos*) en el sentido de que, así como el sarmiento que no está unido a la vid no puede producir fruto, así también, quien no está unido a Jesús por medio de la gracia, no puede producir frutos de vida eterna; y el que permanece desgajado del tronco (Cristo) es echado afuera, lo mismo que el sarmiento seco es recogido y echado al fuego (ruina eterna).

La alegoría de la vid aparece con frecuencia en las pinturas de las catacumbas representando unas veces al Redentor, otras la Eucaristía. Según Marucchi, tal vez sea ésta la alegoría más antigua, que no había impresionado a la imaginación de los primeros cristianos menos que la parábola del buen Pastor. Hállese la vid incluso en las pinturas sepulcrales paganas, pero con significado funerario, ya que la vendimia era figura del fin de la vida.

[B. P.]

BIBL. — E. LEVESQUE, *Vigne*, en DB, V, col. 2422-32; J.-M. VOSTÉ, *Parabolae selectae D. N. J. C.*, I, Roma-París 1933, pp. 339-372; II, ibid., pp. 818-38; O. MARUCCHI, *Man. d'archeol. crist.*, Roma 1933, pp. 281 ss.

**VIRGINIDAD.** — El principio de esta virtud, con la razón sobrenatural que la explica y la determina, lo asienta Jesús: *Mt. 19, 10 ss.* Al oír formular resueltamente y sin excepciones la ley de la indisolubilidad del matrimonio,

exclaman los discípulos: «Si tal es la condición del hombre respecto a su mujer, no tiene cuenta el casarse». Y Jesús les respondió: «No todos entienden esta razón, sino aquellos a quienes es concedido. Hay eunucos que nacieron tales del vientre de sus madres; hay eunucos que se convirtieron en tales por imposición de los hombres; y hay eunucos que se han hecho tales por propia cuenta, por amor del reino de los cielos. Quien se sienta capaz de hacerlo, que lo haga».

No todos son capaces de renunciar al matrimonio; quienes lo hacen renuncian a todo lo que él puede ofrecer en asunto de goces materiales y morales, para consagrarse enteramente al amor, al servicio de Dios y del prójimo.

S. Pablo reproduce y comenta claramente esta enseñanza en *1 Cor. 7*. «Excelente cosa es en el hombre el conservar la virginidad; mas para evitar la fornicación, abrace cada cual el matrimonio. Me alegría de que fueseis todos como yo mismo (en la perfecta castidad); pero cada uno ha recibido de Dios su propio don de gracias».

Hallámonos frente a una doble vocación: la primera común, más general, más conforme con la humana flaqueza, la vocación al matrimonio, que también es «don de Dios»; la segunda, más elevada, no de todos, la vocación a la castidad:

«Digo a los no casados y a las viudas: excelente cosa es para ellos si así permanecen, como yo también permanezco; pero si no son capaces de la continencia, que se casen, pues más vale casarse que abrasarse.» Una vez casados, está para ellos, por parte del Señor, el precepto absoluto de la indisolubilidad del matrimonio.

Y tratando después (vv. 25-35) directamente de la virginidad, expone el motivo de la excelencia de tal estado sobre el matrimonio con la única razón de ser en que se funda.

«Juzgo, pues, que es cosa excelente para una persona el permanecer virgen a causa de la necesidad (aflicción) presente. Si uno se casa no peca; y si una doncella se casa tampoco peca; pero esos tales sufrirán en su carne aflicciones que yo quisiera evitarlos.» «Necesidad presente», «aflicciones de la carne», son, como explica en los vv. 32 ss., las ocupaciones ordinarias de este mundo y las peculiares del estado conyugal. Hay que evitar el apegar el propio corazón a las cosas terrenas; S. Pablo ha hablado de la santidad del matrimonio (v. 7) y de su legitimidad (v. 28), pero recuerdo a los fieles cómo deben elevar sus aspiraciones a Dios y no dejarse vencer de los sentimientos, de

la rutina, de las preocupaciones naturales. Piensan que todo es transitorio, que «la escena de este mundo pasa veloz» (vv. 29 ss.). «Ahora bien: yo quisiera que vivieses sin cuidados ni inquietudes. El que no tiene mujer anda *solicito en las cosas del Señor*, y de lo que ha de hacer para agradar al Señor; mas el que tiene mujer anda afanado en las cosas del mundo y en cómo ha de agradar a la mujer, y se halla dividido.

»Y la mujer no casada y la virgen anda solicita en las cosas del Señor para ser santa en cuerpo y alma; mas la casada anda solicita de las cosas del mundo y de cómo ha de agradar al marido.

»Digo esto para provecho vuestro, para exhortarlos a lo que es más excelente y a lo que puede asentirlos de un modo estable cerca del Señor (para que podáis consagrarlos al Señor) sin distracciones.»

Declara, pues, el Apóstol ser *más favorable, en sí para la vida espiritual* el estado de quienes renuncian al matrimonio, para *consagrarse directa y exclusivamente* al servicio del Señor; para obtener más fácilmente la salud del cuerpo y del espíritu. La grandeza de la virginidad y del celibato es *enteramente sobrenatural*, y no es de tal grandeza sino cuando se abraza ese estado por sobreabundancia del amor de Dios, que lleva conhigo el amor del prójimo: y el que se siente llamado teme no dejar un campo bastante libre y amplio a ese amor y a ese servicio si coarta su afecto y su libertad con ciertos lazos, por muy legítimos y por muy necesarios que sean para todos los demás hombres.

Ningún otro propósito bastaría para justificar el repudio de las obligaciones ordinarias. Nos encontramos con el gran principio de la «libertad de los miembros de Cristo», que no es más que el medio de tender más seguramente al fin, «la caridad». [F. S.]

BIBL. — E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, Paris 1934, p. 182 s.; F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi* (I Cor. 7, 32-28 e il celibato ecc.). Rovigo 1953, pp. 450-71.

#### VISIÓN. — v. Profeta.

VOTO. — Libre promesa hecha a Dios de ofrecerle alguna cosa o de abstenerse de ella; en hebreo se conocen dos voces distintas: *neder* (נְדֹר) para el voto-oferta y *issâ* o *esâr* para el otro (cf. por ej. el nazareato). La idea del voto nace de la idea natural de conseguir la benevolencia divina, especialmente en momentos difíciles; hallámoslo en uso entre los antiguos semitas y antes de la ley mosaica (cf. Gén.

28, 20 ss.). Ejemplos posteriores; Jefeté (*Jue.* 11, 30; v.); Ana, madre de Samuel (*I Sam.* 1, 11 ss.); el justo en el peligro (*Sal.* 116, 18; 22, 26; cf. *Jon.* 1, 16; etc.). Equipárase a un voto el propósito de virginidad que hizo Nuestra Señora (*Lc.* 1, 34); y el voto de nazareato que hizo S. Pablo (*Act.* 18, 18; 21, 22).

Todo el que podía disponer libremente de sí mismo (hombre, viuda, mujer repudiada) estaba capacitado para hacer un voto (*Núm.* 30, 3-10); mas el voto de una doncella o de una mujer desposada sólo valía mediando la aprobación del padre o del marido, cuyo consentimiento se presumía si no se oponían en el espacio de un día (*Núm.* 30, 11-16); el padre podía, pues, anular el voto de los hijos que todavía estaban bajo su autoridad (*Núm.* 30, 4-6).

Podía ofrecerse a Dios todo: su propia persona, los hijos, animales puros e impuros, casas, campos, etc. Sólo se excluía lo que ya por derecho pertenecía a Dios (primogénitos, diezmos: *Lev.* 27, 26), los animales defectuosos (*Mal.* 1, 14) y el precio de la prostitución (*Dt.* 23, 18). El voto podía ser *commutado*: así las personas que se habían ofrecido a Dios por sí mismas o por otras podían ser rescatadas previo el desembolso de la correspondiente compensación, que variaba según la edad y el sexo (*Lev.* 27, 1-8). También era posible el rescate para las cosas y los campos (*Lev.* 27, 14-25). Para el voto especial llamado *herem*, v. *Anatema*.

No había obligación de hacer voto alguno (*Dt.* 23, 22), pero una vez hecho había que cumplirlo en tiempo oportuno, pues, «si lo demoras, te será imputado como pecado» (*Ibid.* 23, 21; cf. *Eclo.* 5, 4). No han de hacerse votos inconsiderados (*Prov.* 20, 25), como hizo Jefeté (*Jue.* 11, 30). Para que un voto tuviese valor jurídico, era preciso *enunciarlo clara y formalmente* (*Núm.* 3, 7.13; *Dt.* 23, 23).

Jesús recrimina a los fariseos (que dedicaron al voto una minuciosa casuística: cf. el tratado del Talmud: «Nedarim») el haber desnaturalizado en provecho propio esta santa institución, sirviéndose de ella contra la ley divina. Según ellos, era suficiente con hacer el voto de ofrecer al Templo un objeto, para que éste quedara consagrado y se hiciera enajenable; y aprobaban, por ej., a quienes se dispensaban de socorrer a sus padres menesterosos (cf. el precepto del Decálogo) en virtud de haber pronunciado sobre sus bienes la palabra «*corbans*» = «ofrenda sagrada», con lo que se decía que habían quedado destinados al Templo. Luego se buscaba un pretexto o compromiso para

librarse también de tal promesa (*Mt.* 15, 1-9; *Mc.* 7, 11 ss.).

[S. C.-F. S.]

BIBL. — F. X. KORTLEITNER, *Arqueología bíblica*, Innsbruck 1917, pp. 382-92; P. HEINISCH, *Teología del Vangelo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 266-69; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 78.

**VULGATA.** — Es la versión latina de la Biblia, efectuada en gran parte por S. Jerónimo, y a la cual Erasmo de Rotterdam y G. Lefebvre d'Étaples, a causa de lo mucho que se difundió, llamaron «vulgata», «usual», «común», denominación que antes se había aplicado a la versión griega de los LXX.

En el s. IV (cf. S. Agustín, *De doctrina christiana* II, 11, 16; PL 34, 43; y las múltiples referencias de S. Jerónimo) existía una gran variedad de lecciones en manuscritos latinos, con notables diferencias respecto de los textos originales, lo cual movió al papa Dámaso a invitar a S. Jerónimo a que hiciera una cuidadosa revisión del texto bíblico. Esa labor, que fué comenzada en Roma en el 383-384, y luego ampliada y perfeccionada por propia iniciativa, se prolongó hasta el 405-406, que fué cuando se acabó en Belén.

El Nuevo Testamento no fué traducido por S. Jerónimo, quien no hizo más que revisarlo durante los años 383-85 en sus puntos principales en un texto latino preexistente, con el intento de eliminar los defectos debidos a amanuenses distraídos o a arbitrarias correcciones de supuestos especialistas, utilizando para ello de un modo especial el original griego; cf. la carta con que Jerónimo dedicaba al Papa la revisión de los cuatro evangelios (PL 29, 557-62), para los cuales debió de tener a la vista un manuscrito griego de la familia del códice B (Vaticano).

El Antiguo Testamento fué traducido en su mayor parte directamente del hebreo entre los años 391-406. De los deuteroánicos sólo tradujo *Jdt.* y *Tob.*, del arameo. Los otros (*Bar.*, *Eclo.*, *Sab.*, I-II *Mac.*, parte de *Est.*) reproducen aún el texto de la antigua latina. Del Salterio hizo Jerónimo dos revisiones (una en Roma, en 384, en la que siguió los mismos criterios adoptados para el Nuevo Testamento, y otra en Belén, hacia el 389, sobre el texto hexaplar) y una traducción directa del hebreo. Dada la gran difusión del libro y la repugnancia general que se siente respecto de cualquier novedad absoluta, no se incorporó a la Vulgata el texto traducido del original, sino la segunda revisión, llamada Salterio galicano, ya fuera por haberse difundido primeramente en Galia, o por

distinguirla de la primera, que estaba en uso en Roma (Salterio romano).

En la revisión del Nuevo Testamento S. Jerónimo se propuso únicamente corregir los errores más salientes, recurriendo al mismo tiempo a cierta elegancia del lenguaje, abandonada casi por completo en las versiones precedentes. De la traducción del Antiguo Testamento puede decirse que es de las mejores entre todas las antiguas versiones en su conjunto, por razón de su fidelidad al mejor original hebreo (muy afín al texto masorético) que tuvo a su disposición. A veces quiso poner más perceptibles ciertos textos mesiánicos o tenidos por tales (cf. *Is.* 11, 10; 12, 3; 16, 1; 51, 5), no apartarse mucho de la expresión de los Setenta y dar un colorido más latino al fraseo simple y práctico de los semitas. No faltan casos en que Jerónimo sobreentendió el texto (cf. *Gén.* 49, 10; *Jer.* 31, 15.22, etc.); pero, en realidad, son mucho menos de lo que se pudiera esperar. Esas diferentes interpretaciones, muy exageradas por algunos escritores acatólicos en el pasado, no pueden disminuir la admiración a que es acreedora la empresa, bastante más ardua entonces que ahora, después del gran progreso de la filología y de la crítica.

En varias epístolas (empezando ya en la 27 a Marcela, escrita tal vez en el 384) y en casi todos los prefacios que hizo preceder a los diferentes libros según iba publicándolos, se defiende S. Jerónimo — y a menudo con la violencia que le era habitual — de mil críticas que se hacían contra su obra, dictadas por una mala intención, o bien por una natural reacción de ciertos espíritus que veían alterada la antigua latina o disminuida la versión de los Setenta, considerada por algunos como inspirada. El mismo S. Agustín no se mostró más comprensivo, sino lentamente, pero alabó abiertamente la iniciativa (cf. *De doctrina christiana* IV, 15; PL 34, 96) aun cuando se mantuvo siempre fiel a la versión antigua.

A consecuencia de tal oposición, la difusión de la obra fué lenta y contrastada. Su triunfo sobre las antiguas versiones se debió sobre todo a Gregorio Magno, a Casiodoro, a S. Isidoro de Sevilla y a S. Beda el Venerable. Entre tanto la transmisión de las diferentes versiones ocasionó reciprocos contagios, penetrando expresiones de la jerónimiana en la antigua latina y viceversa.

Ese hecho, unido a la natural alteración de un libro copiado una infinidad de veces, determinó la formación de particulares «tipos» del texto, que suele llamarse «italiano», «español»,

«insular» o «irlandés», por razón de los diferentes grupos que lo representan.

El mejor, por razón del limitadísimo número de interpolaciones que hay en él, es el grupo *Italiano*, que proviene de la revisión de Casiodoro (s. vi) y de la recensión que llevó a efecto Alcuino por iniciativa de Carlomagno. Los códices *españoles* se distinguen por el orden particular (= canon hebreo) que siguen en la disposición de los libros, en tanto que su texto acusa la influencia de la revisión de Teodulfo, obispo de Orleans (821). Son menos ingeniosas las particularidades de los manuscritos *insulares* o *irlandeses*, que representan un texto muy esparcido incluso por Francia y en el que se nota a las claras el influjo de la recensión de Alcuino.

Dada la grandísima importancia de la Universidad de París en el s. XIII, allí se formó entonces un tipo de texto sumamente difundido que suele llamarse *Biblia parisiensis*, fundado en la recensión de Alcuino, pero que prácticamente resultó una mescolanza de expresiones provenientes de diferentes corrientes, hasta tal punto, que hubo de recurrirse a los famosos *correctores biblios* (v.).

*Autenticidad de la Vulgata.* El Concilio de Trento (IV ses., 8 de abr. de 1546), «considerando que sería una fuente de grande utilidad para la Iglesia de Dios el que constase cuál de las diferentes versiones latinas que circulan ha de considerarse como «auténticas», establece y declara que en las lecturas públicas, en las disputas, en las predicaciones, se tenga por auténtica, sin que nadie bajo ningún pretexto se atreva o presuma rechazarla, esta misma versión antigua y divulgada (= vulgata), que ha sido aprobada en la Iglesia con su uso multiseccular» (EB, 46).

El decreto sólo tiene valor «disciplinario», no «dogmático». Prescinde de los textos originales y de las otras versiones antiguas, para precisar que la Vulgata era la única versión auténtica respecto de las múltiples versiones latinas nuevas (entre las cuales se han contado no menos de 160 sólo por los años de 1450 a 1522) y para el uso «público» en la Iglesia. El término auténtica está tomado en sentido jurídico e indica un documento digno de fe, que constituye *texto*. La Vulgata podía ser empleada con plena seguridad para la demostración de las verdades dogmáticas y morales. El Concilio indica que la prueba de esto se halla en el uso multiseccular que de él ha hecho la Iglesia, que es indefectible en las cuestiones de fe y de moral.

Tratándose de una versión, basta una «conformidad» sustancial con el texto original. Los

Padres conciliares eran tan conscientes de ciertas imperfecciones de la Vulgata, que recomendaron fervientemente una edición correcta de la misma. Las recientes *Encíclicas* (cf. *Divino Afflante Spiritu*) inculcan más y más el recurso al texto original para las demostraciones teológicas.

*Códices.* Como la Vulgata es el libro del que más copias se han hecho, es extraordinario el número de manuscritos que hay de ella. Teniendo en cuenta los lectionarios litúrgicos y los fragmentos, jascienden a 30.000! Pero muchos de ellos son de fechas recientes y reproducen el tan divulgado texto parisino, que carece de todo valor crítico. Aquí basta señalar las principales representantes.

Entre los manuscritos «italianos» sobresale por la bondad del texto y por su veneranda antigüedad el *Amiatino* (A), así llamado por el monte Amiata, donde se conservó durante largo tiempo, en la biblioteca de los Cistercienses. Hálase ahora en la *Laurenziana* de Florencia. El texto procede del que se hizo bajo la dirección de Casiodoro en el monasterio de Vivario, pero fué copiado en Inglaterra en un monasterio próximo a Yarnow, el año 700, de un manuscrito que llevó a Roma el abad Ceolfrido o su predecesor. El códice fué enviado como regalo a S. Pedro por Ceolfrido, pero habiendo fallecido el portador durante el viaje, fué a parar al monte Amiata. La Comisión constituida por Pío IV se ocupó de su colección y ha sido frecuentemente objeto de estudio, especialmente por parte de Tischendorf. Y es precisamente uno de los códices más cotizados por los monjes benedictinos, quienes en su edición sólo en casos excepcionales le atribuyen valor secundario.

El códice *Fuldensis* (F) se debe a la iniciativa de Víctor, obispo de Capua (541). Llevólo S. Bonifacio a Fulda, donde se conserva actualmente. Contiene el Nuevo Testamento con los Evangelios unificados a modo de *Diatessaron*.

El *Paulinus* (P) se remonta al s. IX y es uno de los manuscritos más elegantes de la biblioteca de S. Pablo en Roma. Se le considera como excelente representante de la recensión de Alcuino. Del mismo tipo es el códice *Vallcellianus* (V) del s. IX, conservado en la biblioteca *Vallicelliana* de Roma.

Constituyen una familia especial los manuscritos *Mediolanensis* (M), el *Foroiuliensis* (I), en gran parte en Cividale del Friuli, y algunos de sus folios en Praga y en Venecia; el *Anconitanus* y el *Sangallensis*, todos ellos escritos en los ss. VI-VII en la alta Italia.

Entre los códices «españoles» ocupa el primer

puesto el *Cavensis* (C) del s. VIII-IX, que se conserva en la Abadía de Cava del Tirreni. En él se comprueban no pocas expresiones derivadas de versiones prejerónimianas.

El *Turonensis* (G), del s. VI-VII, ahora en la Biblioteca Nacional de París, contiene casi todo el Pentateuco (*Gén.-Num.*). Los editores benedictinos le han atribuido un gran valor, considerándolo como arquetipo de los códices españoles.

Entre los códices «insulares» o «irlandeses» figuran: el *Dublinensis* (D), llamado también *Armaghensis* o *Book of Armagh*, del 812, que contiene el Nuevo Testamento, y el *Kenanensis* (Q) o *Book of Kells*, del s. VII-VIII, que contiene los cuatro Evangelios lo mismo que el *Egertonensis* (E), del s. IX. Los benedictinos consideran como representante típico de la familia para el Heptateuco (porque contienen solamente esos libros) al *Ottobonianus* (O) del s. VII-VIII, que procede probablemente de Bobbio. Trae no pocas expresiones peculiares o también de la *vetus latina*.

*Ediciones.* La Vulgata fué el primer libro que imprimió en Maguncia el mismo Gutenberg, tal vez en 1452, tomando como base el texto parisino, y las ediciones fueron multiplicándose rápidamente, al principio sin ninguna pretensión crítica. Se cuenta un centenar de ellas entre el 1452 y el 1500.

Posteriormente, comenzaron a anotarse en el margen, principalmente por obra de Alberto Castellano (Venecia 1911), las variantes que se hallaban en los comentarios patrísticos, en otros manuscritos, en la *vetus latina*, etc. En la Políglota Complutense (o de Alcalá) se utilizan manuscritos mucho más antiguos y también en la Biblia llamada Hittoriana por el nombre del librero que fué su promotor (Colonia 1530) y en las tres ediciones de Roberto Etienne (París 1528; 1532; 1540). Más adelante se procedió a verdaderas correcciones y a cambios que se distingúan mediante caracteres diferentes (Osiander; Nuremberg 1522) consistentes en la sustitución del texto de la Vulgata por uno nuevo (Isidoro Clario, Venecia 1542).

Los Padres del Concilio de Trento, conscientes de tal incertidumbre y confusión, expresaron el voto de que se preparase una edición que fuera lo más correcta posible (*quam emendatissime*) de la Vulgata y dejaron el cometido de la iniciativa al romano Pontífice. Con tal fin trabajaron tres comisiones de cardenales: la primera, constituida por Pío IV (1561), inició la confrontación de importantes manuscritos; la segunda, creada por Pío V (1569), amplió la consulta de los manuscritos y examinó cuida-

dosamente los textos originales; la tercera, obra de Sixto V (1586), sirviéndose de los trabajos de las precedentes y basándose en el texto publicado en Lovaina en 1583, preparó en breve un texto que dejaba muy poco que desear: tal es el famoso *Codex Carafianus* (del cardenal Carafa, presidente). Pero el Papa no lo aprobó, y con la ayuda de Francisco de Toledo y de Ángel Rocca rechazó muchas correcciones propuestas y, volviendo frecuentemente al texto de Lovaina, lleno de evidentes interpolaciones, publicó la famosa edición del 1590, que hizo preceder de la Bula *Aeternus Ille* (1 de marzo de 1590: la conocida con el título de edición Sixtina).

Resentidos por semejante modo de proceder, apresurado y muy poco científico, los expertos componentes de la Comisión y otros doctos reclamaron la prohibición de la edición después de la muerte del Papa (27 de agosto de 1590), mas por consejo de Belarmino se evitó que se diera abiertamente tal condenación. De ahí que en 1591 instituyera Gregorio XIV una cuarta Comisión (7 cardenales y 11 consultores) y estableciera las normas prácticas encaminadas a un retorno al *Codex Carafianus*. La Comisión entregó al poco tiempo el texto al Papa, cuya muerte repentina (15 de octubre) ocasionó una nueva interrupción de los trabajos, que se prolongó a causa del brevísimo pontificado de Inocencio IX. En 1592 Clemente VIII encargaba de la obra a Francisco Toledo, quien con la ayuda de Ángel Rocca y de otros preparó una nueva edición exteriormente idéntica a la de Sixto V. Se la expurgó de no pocas interpolaciones, si bien quedaron aún en número considerable, y se procedió a cambios secundarios en el menor número posible. Salió la edición el 9 de noviembre de 1592 con el solo nombre de Sixto V (*Sixti quinti Pont. Max. iussu recognita atque edita*) e inmediatamente se procedió a retirar las copias de 1590, que fueron destruidas. En 1604 se añadió en Lyon el nombre de Clemente VIII, de donde procede la denominación oficial de *sixtocalmentina*.

No obstante los innegables méritos de un trabajo tan compulsado, que no pretendía ser perfecto, no dejaron de sugerir posteriormente los doctos enmiendas sustanciales en virtud de una crítica textual más desarrollada.

T. Heyse y C. Tischendorf pusieron al lado del texto *sixtocalmentino* las variantes del códice Amiatino (Leipzig 1873), y G. Wordsworth con E. White prepararon una edición crítica mucho más importante del Nuevo Testamento, cuyo primer fascículo salió en 1889, y el último en 1949, que contiene las epístolas católicas.

Todavía falta (1952) el Apocalipsis, pero en 1911 preparó White una edición manual completa.

En 1907 Pío X encomendó a la Orden Benedictina la tarea de preparar una edición crítica de toda la Vulgata con el intento de presentar el texto semejante, en cuanto sea posible, al autógrafo de S. Jerónimo y al texto más antiguo que circuló de los libros que no tradujo el gran biblista. Aun cuando no todos los principios establecidos por los ilustres editores han alcanzado una aprobación incondicionada, la obra ha sido acogida con grande estima, incluso en el campo acatólico. En 1957 se pu-

blicó el undécimo fascículo, que llega hasta el Cantar de los Cantares. [A. P.]

BIBL. — J. M. VOSTÉ, *De latina versione quae dicitur «Vulgata»*, Roma 1928; J. O. SMIT, *De Vulgat, Boermond en Maaseik*, 1948. \* J. MARÍA BOVER, *La Vulgata en España*, EstB (1941), nn. 1, 2; AYUSO MARAZUELA, *El texto de la Vulgata y Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EstB (1943), nn. 1, 2; MUÑOZ IGLESIAS, *El decreto Tridentino sobre la Vulgata e interpretación por los teólogos del s. XVI*, EstB (1946).

## Y

YAVÉ. — v. *Dios*.

# Z

**ZABULÓN.** — Hebr. zebulún, décimo hijo de Jacob (tenido de Lidia) y primer tronco de la tribu del mismo nombre (*Gén. 30, 20; 35, 23 [24]*). El significado etimológico nos es completamente desconocido, y han resultado estériles las tentativas de los doctos por deducir alguna conclusión de *Gén. 30, 20*, que pone el nombre en relación con los verbos zábad (= dar) y zábal (= habitar ?). Tuvo tres hijos (Sared, Elon, Jajjeel), cabezas de otros tantos grupos ancestrales (*Gén. 46, 14; Ex. 26, 26 s.*).

En la división de Palestina, la tribu de Zabulón (*Jos. 19, 10-16*), al norte de la Palestina cisjordánica, limitaba: por el oeste con la tribu de Aser, que tocaba el Mediterráneo; por el este con la de Neftali, que se extendía hasta el lago de Genesaret; por el norte con las tribus de Aser y Neftali, y por el sur con la tribu de Isacar. Fl. Josefo (*Ant. V, 1, 22*), Eusebio, S. Jerónimo, a quienes siguen F. de Hummelauer y M. Hagen, piensan que Zabulón llegaba por el este al lago de Genesaret. Entre las ciudades que se citan, hoy sólo es identificable con certeza Bethlehem (diferente de la en que nació Jesús, en la tribu de Judá), a unos 10 km. al noroeste de Nazaret. También pertenece a Zabulón Nazaret, que tuvo el ansiado privilegio de hospedar a Jesús durante 30 años (*Lc. 2, 51-52*), pero es ya sabido que nunca se la nombró en el Antiguo Testamento, ni en Fl. Josefo ni en el Talmud. Algunos, como Fernández, Gelín, Baldi, identifican también a Sirid (*Jos. 19, 10*) con la actual Tell-Sadūd, a 10 km. al suroeste de Nazaret.

Aun cuando la tribu de Zabulón no se extendiese hasta el Mediterráneo, sus miembros, no obstante, según había predicho Jacob en el lecho de muerte (*Gén. 49, 13*) y luego Moisés (*Dt. 33, 18-19*), exportaban los productos hacia las ciudades marítimas, llegando así prácticamente a tomar asiento en algún puerto del litoral. Por lo demás, los límites entre las doce tribus, lo mismo que hoy entre las naciones, presentaron siempre caracteres de inestabilidad.

Zabulón no tuvo en la historia cometidos importantes. Sus guerreros, juntamente con los de la tribu de Neftali, se distinguieron en la guerra de Débora-Barac contra Sísara (*Jue. 4, 6-10; 5, 14-18*), y de Gedeón contra los madianitas (*Jue. 6, 35*). La tribu de Zabulón dió uno de los doce jueces (v.), Elón (Vulgata *Ahia-lon*), que estuvo en el cargo durante diez años (*Jue. 12, 11 s.*).

Por su infidelidad al Señor, vióse esta tribu muy humillada, pero Dios, en su misericordia, la hizo gloriosa, por haber sido teatro de la actividad del Hombre-Dios en la restauración mesiánica: cf. *Is. 8, 23-9, 1; Mt. 4, 13 ss.*

[B. P.]

**BIBL.** — F. M. ABEL, *Geogr. de la Palestina*, II, París 1938, *passim*; D. BALDI, *Glosa*, Torino-Roma 1952.

**ZACARIAS.** — (Zekarjāh = Yavé recuerda). Profeta, penúltimo del canon del Antiguo Testamento. Hijo de Baraquías, hijo de Ido (1, 1); distinto del Zacarías nombrado por *Is. 8, 2*, que no es profeta ni hijo de Ido, y también distinto del Zacarías (v.) de quien se trata en II Par. 24, 20 ss. Según *Neh. 12, 1.4.12*, Ido era una familia sacerdotal con un Zacarías por cabeza, pero no es presentado como profeta, como tampoco Zacarías se llama sacerdote, como, por ej., *Jer. 1, 1*, y *Ez. 1, 3*. Fué llamado al ministerio profético en el mismo año en que lo fué Ageo, en el 520, 2.<sup>a</sup> de Dario, pero dos meses después (mes 8.<sup>a</sup>), según algunos (cf. *Zac. 2, 4*, y el estilo literario), en edad juvenil. Profetizaba aún en el año 4.<sup>a</sup> después de Dario, y tal vez vivió hasta que se ultimó la construcción del Templo (*Zac. 7, 1; Esd. 6, 14 s.*).

Los críticos admiten comúnmente la autenticidad de *Zac. 1-8*, en tanto que niegan 9-14. Aun cuando estén de acuerdo en cuanto a esta negación, difieren en cuanto a lo demás y se dividen en múltiples hipótesis, pero más opuestas entre sí, lo que es señal palpable de lo infundado de sus argumentos, e indicio no me-

nosplicable del poco valor de su postura negativa respecto a los cc. 9-14. Bastará apuntar que son muchos los que lo remiten a antes de la cautividad. Muchos lo atribuyen a un solo autor, algunos a varios, a dos e incluso a cuatro. No están tampoco de acuerdo en la clasificación del género literario: hay quien habla de *apocalíptica* reciente (llevado de una manía en boga).

La negación de la autenticidad de los cc. 9-14 supone como demostrado que esta parte del libro es anónima y que por una casualidad ha sido unida y atribuida a Zacarías. Pero esto es una mera hipótesis que chocaría contra la práctica de los profetas y no explica cómo ha sido recibida en el canon, no obstante las graves dificultades de orden exegético que contiene y la fecha reciente que se le atribuye. Las objeciones son todas de crítica interna y, como puede echarse de ver con una simple mirada superficial, opuestas entre sí y, por lo mismo, de escaso valor. Por el contrario, la característica de las visiones que predomina en la I Parte no se desmiente, antes bien se desarrolla en la III Parte, dando prueba de que se trata de una misma personalidad. En el c. 14, que es el que peor trato ha recibido, se completa la obra.

La misma disposición de los vaticinios 1-6, 7-8, 9-14, supone un plan perfectamente determinado y no casual, y, por tanto, unidad de autor.

Las dificultades se resuelven satisfactoriamente entre los autores católicos (cf. Knabenbauer). Nos hallamos en el género profético: todo el libro ilustra el futuro del Israel renacido: futuro próximo y futuro mesiánico, ya que el renacido Israel, heredero de las promesas divinas hechas a Abraham, heredero del pacto sínaitico (v. *Allianza*), es la preparación inmediata del reino del Mesías, por el que será absorbido y elevado. Egipto-Asiria, Damasco-filisteos son los clásicos tipos de los imperios hostiles a Yavé (por lo demás, Zac. 14, 21, habla también de los cananeos, y en 5, 5-18; 2, 7, de Babilonia). Por eso se señalan sus regiones (cf. *Esd.* 6, 22; *Jer.* 49, 23). Idolatría, adivinos, seudoprofetismo (sin excluir el período de después de la cautividad: *Neh.* 6, 14) desaparecerán con el triunfo de Yavé; 13-14 indican dos aspectos diversos del mismo apego a Jerusalén; Zorobabel y Josué son figuras imperfectas del Mesías.

El horizonte de la III Parte sólo es local parcialmente; es sobre todo universal. El retorno de los desterrados se entiende en sentido mesiánico. Javán puede entenderse de los jónicos

o bien de Grecia, pero refiriéndose al futuro. No es justo exagerar la diferencia de estilo.

Divídese, pues, el libro en tres partes: I) 1-6; II) 7-8; III) 9-14.

I-6: Título: invitación a la penitencia; no imitar la obstinación de los padres.

Los repatriados son objeto de la «celotipia de Yavé»; llámaseles «la hija de Sión» (1, 14); «el pueblo de Yavé» (8, 8.12); son el «residuo» de Israel (8, 6.11), objeto de las bendiciones divinas. Yavé se asienta en medio de ellos, pone su morada una vez más en Jerusalén (2, 9.14; Vulg. 2, 5.10).

En la primera visión (1, 7-17) se afirma formalmente el rencor de la nación y el castigo de los pueblos paganos. «Mientras los vecinos están tranquilos y prosperan, Israel se encuentra en medio de privaciones y de graves dificultades.» ¿Dónde estaba el cumplimiento de las profecías sobre el próspero renacimiento del nuevo Israel en las colinas de Palestina, y sobre el castigo de Edom y de los otros pueblos que se alegran por la ruina de Judá despreciando así al Señor? (cf. *Ez.* 35; 36, 1-5; 33-36, etc.).

A eso responde Yavé: «Siento grande amor hacia Jerusalén y hacia Sión, y estoy muy airado contra las naciones que ahora están tranquilas, porque yo estaba un poco airado, pero ellas agravaron su desgracia».

Y en llegando la hora de la benevolencia en favor de Judá, he aquí que se levantará el nuevo Israel, asegura el Señor; el Templo corre hacia la reconstrucción y van a ser reconstruidas Jerusalén y las demás ciudades de Judá. «Yavé consolará de nuevo a Sión, y volverá a hacer de Jerusalén su ciudad predilecta.» En cambio, el castigo de los otros pueblos será un hecho (2, 1-4; Vulg. 1, 18-21).

Israel tendrá en Yavé su defensor y contendrá una multitud sin medida (cf. *Ez.* 36, 10 s.; 37). Por eso Zacarías invita a los cautivos, que todavía están en Babilonia, a que vuelvan a su patria para participar de la gloria extraordinaria de la nueva comunidad, que «comprenderá muchas naciones» y tendrá al Señor en su centro (2, 5-17; Vulg. 2, 1-13).

La alusión a la multitud sin medida, a la conversión de las gentes (cf. *Is.* 2, 3 s.; *Mi.* 4, 2), evoca el reino del Mesías, término último y definitivo del Israel resucitado. El sacerdocio y el principio de la casa de Israel son los instrumentos de Yavé y los elementos de la nación que resurge.

El sacerdocio judaico (c. 3), que en adelante estará purificado, mirará por todo lo que se refiere al culto (v. 7): Josué y sus sacerdotes

son señal y prenda de la reconstrucción del Templo y de la restauración del culto (v. 8), parte esencial del Israel resucitado. Con Josué viene unido Zorobabel (v. 8 b); los dos juntos completarán la obra comenzada, cuya última mano se reserva el Señor el darla (v. 9).

Zorobabel (c. 4) puesto al frente de la edificación material del Templo, Josué al frente del culto; principalmente el primero debe estribar únicamente en la acción de Dios y no en medios humanos. Yavé vencerá todas las dificultades que humanamente parecen insuperables.

En el c. 5 se pone en evidencia la índole espiritual del Israel renacido, que es purificado, pues su elemento esencial es la santidad. Así como el efa es trasladado a Babilonia, así también la iniquidad está a punto de ser arrojada para siempre de la joven comunidad de los repatriados. Así como para la reconstrucción material se van venciendo con paciencia las dificultades, y seguirán venciendo mediante la acción del Señor, así también para la perfección espiritual procede Yavé gradualmente, obrando mediante los profetas y sus otros representantes la progresiva santidad de Israel. La acción divina alcanzará su intento: la plenitud no se alcanzará sino en el reino del Mesías.

Prosigue en el c. 6 la exaltación de Josué (v. 9 ss.) y de Zorobabel (vv. 12-15). Éste realiza la esperanza mesiánica en cuanto que él es la raíz de la que nacerá el Mesías (Buzy, pp. 392-405; Ceuppens, pp. 456-465). Sale también a relucir el lazo que existe entre el nuevo Israel que se eleva y el reino del Mesías que le sucederá; el primero es transitorio y preparatorio. Póñese asimismo en evidencia la finalidad de la alianza del Sinai, ahora limitada ya a la sola tribu de Judá: alianza que se concreta en la promesa hecha a David (o alianza de Yavé con David) y que reanuda su curso en Jerusalén y allí precisamente con los repatriados.

Este renacimiento de la alianza, esta obra admirable (la nueva teocracia), es fruto exclusivo del amor de Dios (8, 6 ss.). Con él se realiza la esencia del pacto: «Yo salvare a mi pueblo de la tierra de levante y de la tierra del poniente, y los traeré y habitarán en Jerusalén, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios en verdad y en justicia» (8, 7 ss.).

Por tanto, que se animen los repatriados, pues son objeto de especialísimas bendiciones por parte de Yavé (8, 14 s.): «Como pensé en haceros mal cuando vuestros padres me provocaron a ira... y no me arrepentí, así, vol-

viéndome, he pensado hacer bien a Jerusalén y a la casa de Judá en estos días; no temáis». En retorno Yavé exige el culto (3, 1-8) y además la práctica de la justicia (8, 16 s.).

Los mismos temas vuelven en la tercera parte, con desarrollo preponderante de las profecías mesiánicas.

9, 1-7: Oráculo contra Jadrac, Jamat, Tiro, Sidón y Filistea, que se convertirá.

9, 8-12: Entrada del rey en Jerusalén montado en un asno y con el dominio universal y pacífico; liberación de Israel, que saldrá de la fosa.

9, 13-17: Judá-Efraim, arma de Dios contra Javán; prosperidad.

10, 1-12: Yavé castiga a los malos pastores y visita a su rebaño (Judá-Efraim), al que fortalece y reconduce a la patria; castigo de Asiria y Egipto.

11, 1-3: Gran calamidad.

11, 4-17: Acción simbólica: Zacarías debe apacientar el rebaño (de Dios) destinado al matadero. Toma los cayados con nombres simbólicos: «Favor», «Vínculos». Extermina a tres pastores en un mes. Rompe el cayado «Favor», pero desligándose del contrario le pesan el salario, que es de 30 monedas de plata (precio de un esclavo, Ex. 21, 32), que él desprecia y tira en el templo. Luego rompe el otro báculo, «Vínculos» (división entre Judá e Israel). Finalmente simboliza al pastor insensato, que a su vez es castigado.

12: Vaticinios escatológicos. Jerusalén-Judá se convierten en «copia de vértigo», «piedra de escándalo» para las naciones que la rodean: protección de Judá-Jerusalén. Exaltación de la casa de David. Efusión de espíritu de gracia y de oración, retorno a Yavé, grandísimo llanto y congoja (casa de David, Natán, Levi, Semei).

13, 1-6: Fuente purificadora para Jerusalén y para la casa de David. Exterminio de los ídolos y del oficio del profeta.

13, 7-9: Percusión del pastor, dispersión del pueblo; purificación del «Residuo».

14: Ataque de las naciones contra Jerusalén. Saqueo, cautividad de la mitad de los habitantes. Intervención de Dios, que era el camino para el refugio; el día del Señor; fuente que mana de Jerusalén, que será elevada, poblada y segura: Dios rey de toda la tierra; castigo de las gentes y de sus ganados (consunción, guerras intestinas); sus sobrevivientes celebrarán la fiesta de los Tabernáculos en Jerusalén. No caerá la lluvia sobre los recalcitrantes (Gentes-Egipto); todo será santo (cascabeles de los caballos, ollas) en Jerusalén.

El libro de Zacarías está citado en *Mt.* 21, 4 s.; *Jn.* 12, 15 = *Zac.* 9, 9 (entrada de Jesús en Jerusalén montado en un borrico el día de las Palmas); *Mt.* 26, 31 = *Zac.* 13, 7 (muerte del Pastor, dispersión de los Apóstoles); *Jn.* 19, 37 (cf. *Ap.* 1, 7) = *Zac.* 12, 10 («mirarán al que traspasaron»); *Mt.* 27, 9 (*Zac.* 11, 12: Jesús vendido por 30 siclos de plata) nombría a Jeremías porque recuerda también la compra del campo del alfarero, que es de Jeremías.

Zacarías alude a las profecías anteriores, por ejemplo: *Zac.* 9, 2 s. = *Ez.* 28, 4 s.; *Zac.* 9, 5 = *Sof.* 2, 4; *Zac.* 9, 10 = *Mi.* 5, 9; *Zac.* 9, 12 = *Is.* 40, 2; *Zac.* 10, 3 = *Ez.* 34, 17; *Zac.* 11, 4 = *Ez.* 34, 4; *Zac.* 13, 8 s. = *Ez.* 5, 12; *Zac.* 13, 9 = *Os.* 2, 25; *Zac.* 14, 8 = *Ez.* 47, 1-12; *Zac.* 14, 10 s. = *Jer.* 31, 38-40; *Zac.* 14, 16-19 = *Is.* 60, 12 s., etc.

Conocida es la oscuridad de Zacarías, motivada por las visiones y símbolos: cf. S. Jerónimo, *PL* 25, 1525. [B. M. - F. S.]

BIBL. — D. BUZY, *Les symboles de l'A. T.*, París 1923, pp. 323-405; J. KNABENBAUER-M. AGEN, *Comm. in prophetas minores*, II, *Ibíd.* 1923; F. CEUPPENS, *De prophetis messianicis in A. T.*, Roma 1935, pp. 449-78; H. HÖPFL-A. MILLER, *Intr. specialis in V. T.*, Roma 1946, pp. 258-62; cf. Bibl. pp. 497-502; M. DELCOR, en *RB*, 58 (1951) 189-99; *ibid.* en *RB*, 59 (1952) 385-411.

**ZACARIAS (hijo de Baraquías).** — En los descargos que depuso Jesús contra los escribas y los fariseos (*Mt.* 23, 35) se echa en cara a los judíos el haber dado muerte a Zacarías, hijo de Baraquías, perpetrada entre el Templo y el altar, y desde la antigüedad ha sido objeto de varias hipótesis la identificación del tal Zacarías (cf. S. Jerónimo, *In Mt.* 23, 35; *PL* 26, 180). Algunos veían en él al profeta escritor Zacarías (v.), precisamente hijo de Baraquías. Está desprovista de todo fundamento y en contraste con la fecha de composición de *Mt.* la identificación de este Zacarías, propuesta por algún escritor moderno, con el hijo de Baris, a quien dieron muerte los zelotes en el Templo durante el asedio romano (cf. Fl. Josefo, *Bell.* IV, 335-344).

Trátase del profeta Zacarías, a quien dió muerte el rey Joás (799-784) en el atrio del Templo (*II Par.* 24, 20-22) por sus ásperas represiones contra la idolatría. En *II Par.* llámase a Zacarías hijo de Yoyada, por lo que las palabras hijo de Baraquías que se leen en *Mt.* son consideradas como una glosa (que falta en el lugar paralelo de *Lc.* 11, 51) sugerida por el recuerdo del profeta escritor, a no ser que el tal Baraquías fuese un personaje de insignificante valor pasado por alto en la genealogía de *Par.*, donde unirían directamente

los dos nombres más famosos, el profeta a quien se dió muerte y su antepasado Yoyada, protector y apreciable consejero del rey Joás (*II Par.* 23, 1 ss.). [A. P.]

**ZACARIAS, padre del Bautista.** — v. *Infancia (Evangelio de la)*.

**ZAMRI.** — v. *Israel (Reino de)*.

**ZAMZUMMIN.** — v. *Gigantes*.

**ZELOTES.** — (Gr. ζηλωτής = celante o celoso). Este término comenzó a aplicarse a los fervientes observantes de la Ley y enemigos de la dominación extranjera (*I Mac.* 2, 50), pero posteriormente se significó con él únicamente a los enemigos de tal dominación. Como partido político, los zelotes seguían a Judas Galileo, que acaudilló un revuelo antirromano en el tiempo del procurador Quintilio Varrón (cf. *Act.* 5, 37). También en el tiempo del procurador Tiberio Alejandro, que mandó matar a Jacobo y a Simón, hijos de Judas, parece que los zelotes desplegaron gran actividad. Tomaron parte importantísima en la revuelta del 66-70 bajo la dirección de Eleazar, quien después de la valerosa y cruel defensa del Templo (cf. Fl. Josefo, *Bell.* V, 5-7) dominó sobre la fortaleza de Masada hasta la primavera del 73. Flavio Josefo llama frecuentemente a los zelotes *sicarios*, por razón de la pequeña *scieca* (= puñal) con que efectuaban sus venganzas contra soldados romanos aislados y contra hebreos romanófilos.

No pocos exégetas consideran al apóstol Simón como exzelote; y efectivamente se le llama ὁ ζηλωτής (*Lc.* 6, 15; *Act.* 1, 13) y también ὁ καναβαῖος (*Mt.* 10, 4; *Mc.* 3, 18), conservando la transcripción del arameo *qanānā*, que significa precisamente «celante». Pero en tal caso el adjetivo sería tomado en su propio sentido de diligente observante de la Ley (cf. *Act.* 21, 20; 22, 3; *Gdt.* 1, 14). [A. P.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 3.ª edición, Torino 1938, p. 437 ss.; A. STUMPF, ξηλωτής en *ThWNT*, II, pp. 884-90.

**ZOROBABEL.** — Descendiente de la estirpe de David; hijo de Sealtiel, según *Esd.* 3, 2 (cf. 5, 2; *Ag.* 1, 1.12.14) y de Pedaya según *I Par.* 3, 19. Si los textos alegados no están alterados, como piensan algunos, tal vez fuera Zorobabel hijo legal del primero, en virtud de la ley del levirato, e hijo natural del segundo. Él es quien al lado del sumo sacerdote Josué, hijo de Jeosadac, dirige al pueblo elegido a su

regreso de la cautividad y anima la restauración civil y religiosa de Palestina. El hecho más importante a que va unido el nombre de Zorobabel es la reconstrucción del Templo: inmediatamente después de la llegada de los repatriados, él es quien secunda los grandes fervores de reconstrucción poniendo los primeros fundamentos. Habiéndose interrumpido los trabajos por dificultades internas y por la oposición de los pueblos cercanos, especialmente de los samaritanos, vuelve a ser Zorobabel quien reanuda los trabajos en los tiempos de Darío I (521-486), tras apremiantes invitaciones de los profetas Ageo y Zacarías (*Esd. 5, 11*), y los lleva a término en el breve espacio de cuatro años (515 a. de C.). Una vez efectuada la reconstrucción del Templo, se eclipsa la figura de Zorobabel. Hay una tradición que supone que murió en Babilonia.

En el libro de Esdras (1, 8-11; 5, 14-16) aparece con funciones análogas a Zorobabel un tal Sesbasar, a cuyo nombre va unido, lo

mismo que al de Zorobabel, el título de *Pehah* (*Ag. 1, 1*) y el de *Tirzatha* (*Esd. 2, 63; Neh. 7, 65-70*), títulos que con toda probabilidad se refieren al mismo Zorobabel.

*Esd. 4, 6 s.*, parece trasladar la acción de Zorobabel a los tiempos de Artajerxes Longimano: en realidad el autor no se refiere a la reconstrucción del Templo sino a la de las murallas en los tiempos de Nehemías. La alusión a Artajerxes en *Esd. 6, 14*, es una interpolación posterior, o en todo caso una prolepsis que se propone poner en evidencia los motivos que acreditan en Artajerxes el título de benemérito en orden al Templo, al que el monarca otorgó ricos dones (*Esd. 7*).

Zacarías (*Zac. 3, 6-10-14*) considera a Zorobabel como figura y tipo del Mesías. [G. D.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, Torino 1947, II, pp. 99-120; A. MÉDÉRIELLE, *Esdras-Neh* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 4), París 1949, pp. 278, 285 s., 289, 294, 298, 307.

ZUZIM. — v. *Gigantes*.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Quien tenga interés en ello, puede penetrar en el acervo de materiales con que los católicos han contribuido a los estudios bíblicos en el presente siglo, mediante la lectura de los volúmenes de la colección *Etudes Bibliques*, editados desde 1903 en adelante por la *Ecole Biblique* de los PP. Dominicos de Jerusalén. La tal colección consta de grandes comentarios exegéticos a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y todos ellos van precedidos de introducciones exhaustivas: contiene tratados de introducción general (Canon, Texto, Crítica, etc.) y alusivos al ambiente histórico y religioso de la Biblia.

Por lo que se refiere a los comentarios exegéticos, y especialmente a los que atañen al Antiguo Testamento, no es completa.

### *Antiguo Testamento:*

M. J. LAGRANGE, *Jue.*  
P. DHORME, *I-II Sam.*  
P. DHORME, *Job.*  
E. PODECHARD, *Sal.*  
E. PODECHARD, *Ecl.*  
G. POUGET, *Cant.*  
J. CHAINE, *Introduction à la lecture des prophètes.*  
A. CONDAMIN, *Is.*  
A. CONDAMIN, *Jer.*  
A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes.*  
F. M. ABEL, *I-II Mac.*

### *Nuevo Testamento:*

M. J. LAGRANGE, *Mt.; Mc.; Lc.; Jn.*  
E. JACQUIER, *Act.*  
M. J. LAGRANGE, *Gál.; Rom.*  
E. B. ALLO, *I-II Cor.*

(Los cuatro últimos volúmenes ofrecen el mejor cuadro de la vida y del pensamiento de S. Pablo. Asimismo *El Evangelio de Jesucristo* [vers. esp. por E. G. Pierro, Barcelona, 1933] de J. M. Lagrange y la *Sinopsis* hecha por el mismo autor, ofrecen la mejor síntesis acerca de la vida y enseñanzas de Jesús.)

C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* (I-II Tim. Tit.).  
C. SPICQ, *Heb.* (un vol. de introducción y otro de coment.).  
J. CHAINE, *Les épîtres catholiques.*  
E. B. ALLO, *Ap.* (que sigue siendo el mejor coment. al Ap.).

### *Entre los numerosos volúmenes auxiliares:*

M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (1905).  
M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (1931).  
M. J. LAGRANGE, *L'orphisme* (1935).

F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* (2 vol., 1933-1938).

F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine* (desde Alejandro Magno hasta la invasión árabe; 2 vol., 1952).

Las grandes obras de A.-J. FESTUGIÈRE sobre el mundo helénico; los escritos de arqueología palestina de los PP. H. VINCENT - F. M. ABEL, etc.

Son especialmente útiles, por la facilidad que ofrecen para la consulta, las colecciones menores de comentarios en francés y en italiano.

Colección exclusivamente exegética, con introducciones particulares a cada uno de los libros, es la *Sainte Bible*, bajo la dirección de L. PIROT - A. CLAMER, París, de 1935 en adelante, en 12 volúmenes. Sólo falta el comentario al libro de los Profetas menores.

La misma *École Biblique* ha preparado en pequeños volúmenes una traducción crítica de los originales de toda la Biblia, con brevísimas notas e introducciones sintéticas: es *La Sainte Bible* llamada «de Jerusalén», que hoy está completa, en edición manual y tamaño de bolsillo (1956).

Colección «*La Sacra Bibbia*» (bajo la dirección de Mons. S. GAROFALO), Turín, de 1947 en adelante; en curso de publicación. A los grandes comentarios exegéticos (Antiguo y Nuevo Testamento), acompañados de excelentes introducciones particulares, forman cortejo algunos volúmenes auxiliares:

G. PERRELLA, *Introd. Generale*. (\*Traducida al español por J. PRADO, Madrid 1954).

P. HEINISCH, *Teología del Vecchio Testamento*.

J. BONSIRVEN, *Teología del N. T.*

U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T.*

J. BONSIRVEN, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù*.

F. CARROZZINI, *Grammatica Ebraica*.

G. RINALDI, *Le Lingue semitiche*.

#### *Antiguo Testamento:*

D. BALDI, *Jos.*

G. BRESSAN, *I-II Sam.*

S. GAROFALO, *I-II Re.*

B. PELAIA, *Esd.-Neh.*

G. PRIERO, *Tob.*

A. PENNA, *I-II Mac.*

G. CASTELLINO, *Sal.*

A. PENNA, *Jer.*

A. PENNA, *Lam.*

A. PENNA, *Bar.*

F. SPADAFORA, *Ez.*

G. RINALDI, *Dan.*

G. RINALDI, *Amós*, con introducción general al profetismo.

#### *Nuevo Testamento:*

V. IACONO, *Rom.-Gál.-I-II Cor.*, con una introducción sobre la vida de S. Pablo, sus misiones, su pensamiento.

P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Heb.*

P. DE AMBROGGI, *Epistole cattoliche*.

Esta colección ha sido acogida por todas partes con expresiones de estima y de aplauso, y alguno de sus comentarios ha sido colocado entre los mejores de la literatura católica.

Colección *La Sacra Bibbia* (bajo la dirección del Pontificio Instituto Bíblico), Florencia, desde 1943 en adelante. Falta el t. IX y último (*Act.-Ap.*). Es comentario sucinto, con breves pero jugosas introducciones; y más interesante aún es la versión, que ya es de suyo una exégesis.

#### *Entre los Manuales:*

HÜPFL - MILLER - METZINGER, I. *Introd. Generalis*; II. *Introd. specialis in V. T.*; III. *Introd. specialis in N. T.*, Roma 1946-1949.

A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, en B., 1953.

Además de la introducción presentan la exégesis de fragmentos escogidos:

H. SIMÓN - J. PRADO, en latín, 4 volúmenes, entre los cuales merece especial mención el destinado a los evangelios en su última edición H. SIMÓN - G. DORADO (1950).

\* Este Manual (*Praelectiones biblicae*), y lo mismo su *Compendium*, del que se han hecho numerosas ediciones en Turín y en Madrid, e igualmente en latín, también en 4 volúmenes, ofrece una bibliografía exhaustiva, en la que figura cuanto se ha escrito en lengua española en todos los tiempos en materia de estudios bíblicos.

\* Y no puede omitirse en este lugar la mención de la obra de Introducción y Comentarios, *Verbum Dei*, escrita en inglés con la colaboración de varios doctores y recientemente publicada en español por la Editorial Herder de Barcelona (1956-1959), que constituye la más valiosa aportación a los estudios bíblicos en nuestra lengua en su género. Consta de 4 vols.

J. RENIÉ (en francés), 6 volúmenes, 2.ª ed., Lyon 1935.

H. LUSSEAU-COLLOMB (en francés), 5 volúmenes, 7.ª ed., París 1945-1948.

Para la Historia de Israel:

G. RICCIOTTI, 2 vol., vers. esp. por X. Zubiri, Barcelona 1945-1947 (desde Abraham hasta el s. II después de J. C.).

L. DESNOYERS, 3 vol., París 1922-1930: periodo de los Jueces (I), Saúl-Salomón (II-III).

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., 4.ª ed., Leipzig 1909-1911. Estudio completo desde el s. II a. de J. C. hasta el II desp. de J. C.

\* J. SCHUSTER - I. B. HOLZAMMER, *Historia Bíblica*, trad. al esp. por J. de Rieu; I: Ant. Test., 2.ª ed., Barcelona 1944; II: Nuevo Test., 1934.

Para la doctrina del Judaísmo:

J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., París 1935.

H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vol., Mónaco 1922-1928.

J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du N. T.*, Roma 1955.

Arqueología, el Antiguo Oriente y la Biblia:

A. PARROT, *Découverte des mondes ensevelis*, Neuchâtel 1952; historia y síntesis de la arqueología del antiguo Oriente.

G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, 2 vol., París 1939-1953.

\* R. FERNÁNDEZ VALBUENA, *Egipto y Asiria resucitados*, 4 vol., Toledo 1895-1901.

\* ID., *La arqueología grecorromana ilustrando el Evangelio*, Ibid. 1909.

\* L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Madrid 1957.

\* P. BOSCH GIMPERA, *Historia de Oriente*, Barcelona 1927.

\* J. PRADO, *La prehistoria bíblica* (Biblia y Predicación, 5), Madrid 1952.

\* M. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Cuádruple versión del Génesis*. Obra inédita del Maestro Pedro Ciruelo, Madrid 1914.

\* L. MURILLO, *El Génesis*, Roma 1914.

\* B. UBACH, *El Génesis*, Montserrat 1926.

\* J. ENCISO, *Problemas del Génesis*, Vitoria 1936.

\* J. MIR, *La creación*, Madrid 1890.

\* JOHN MARCO ALLEGRO, *Los manuscritos del Mar Muerto*. Traduc. del inglés por Manuel Fuentes Benot, Madrid 1957.

\* F. JAVIER CAUBET ITURRE, *Los maravillosos manuscritos de Qumran junto al Mar Muerto*, julio-octubre 1958 (número extraordinario de CB).

Para los textos:

J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950; 2.ª ed., 1955.

A. DEISSMANN, *Licht von Osten*, Tübingen 1923; sólo para el Nuevo Testamento.

*Estudios comparativos:*

A. PARROT, *Cahiers d'archéologie biblique*, Neuchâtel. Hasta ahora han salido 1-8, 1952-1957: *Déluge et Arche de Noé*; *La Tour de Babel*; *Ninive et l'A. T.*; *Les routes de Paul* (H. METZGER); *Le temple de Jérusalem*; *Samarie et l'A. T.*; *Le Golgota*; *Babylone et l'A. T.*

G. BUYSSCHAERT, *Israël et le Judaïsme dans l'Ancien Orient*, Bruges 1953.

S. MOSCATI, *Storie e Civilità dei Semiti*, Bari 1949.

S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

\* B. UBACH, *El Sinai*, Barcelona 1913.

\* A. FERNÁNDEZ, *Problemas de Topografía Palestina*, Barcelona 1936.

\* F. QUECEDO, *Palestina y el Próximo Oriente*, Medellín 1950.

\* J. QUETGLAS, *Lugares y viajes de Cristo en el Evangelio*, Palma 1939.

\* J. M.\* MILLÁS, *Estampas de Tierra Santa*, Barcelona 1942.

\* J. G. TALEGÓN, *Flora Bíblico-poética, o Historia de las principales plantas elogiadas en la S. E.*, Madrid 1884.

\* F. M. WILLIAM, *La vida de Jesús en el país y en el pueblo de Israel*, vers. esp. por J. G. de Luaces, Barcelona 1944.

\* L. VILLUENDAS, *Por tierras bíblicas*, Madrid 1933.

\* J. M.\* MILLÁS, *Estampas de Tierra Santa*, Barcelona 1942.

\* R. AUGÉ, *Isaías, I-II; Jeremías*, Montserrat 1935, 1936, 1950.

\* J. PRADO, *Carácter histórico del libro de Daniel*, Madrid 1944.

\* R. CRIADO, *La Sagrada Pasión en los Profetas*, Madrid - Buenos Aires - Cádiz 1935.

*Teología Bíblica y Filosofía:*

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, desde 1935 en adelante, bajo la dirección de G. KITTEL - G. FRIEDRICH. Se han publicado 5 volúmenes.

\* F. PRAT, *La teología de San Pablo*, vers. esp. por S. Abascal, 2 vol., México 1947.

\* J. M. BOVER, *San Pablo. Maestro de la vida espiritual, o La Ascética de San Pablo*, Barcelona 1940.

\* ID., *Teología de San Pablo*, Madrid 1946.

\* J. BUJADA, *El origen del hombre y la teología católica*, Madrid 1956.

*Introducción a la lectura de la Biblia:*

N. PETERS - J. DECARREAU, *Notre Bible, source de vie*, Bruges 1950.

J. SCHILDERBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950.

C. CHARLIER, *La lectura cristiana de la Biblia*, vers. esp. por José Pereña, Barcelona 1956.

G. E. CLOSEN, *Incontro con il libro sacro*, Brescia 1943.

D. H. DUESBERG, *Les valeurs chrétiennes de l'A. T.*, 2.ª ed., Maredsous 1951.

\* M. PARDINILLA, *Literatura bíblica. Lecciones sobre la excelencia de las Divinas Letras*, Madrid 1913.

\* ID., *El estudio de la Sagrada Escritura según los Santos Padres*, Madrid 1921.

\* I. GOMÁ, *La Biblia y la Predicación*, Barcelona 1927.

\* C. DE VILLAPADIerna, *El Mensaje de la Biblia*, Madrid 1957.

*Alguna otra obra sobre diferentes temas:*

\* B. MARTÍN, *Introducción General a la Sagrada Escritura*, Zamora 1957.

\* J. STRAUINGER, *La Iglesia y la Biblia*, Buenos Aires 1944.

\* ID., *Espiritualidad bíblica*, Id. 1950.

\* C. MONTSERRAT, *El Cantar de los Cantares de Salomón, seguido del libro de Rut*, Barcelona 1943.

\* NÁCAR-FUSTER, *Cantar de los Cantares*, Madrid 1948.

\* R. GALDÓS, *Las cien mejores poesías de la Biblia*, Madrid 1942.

\* A. G. ULECIA, *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas*, Zaragoza 1941.

\* SÁNCHEZ CABALLERO, *La profecía de las 70 semanas de Daniel y los destinos del pueblo judío*, Madrid 1946.

- \* Maldonado, *Comentarios a los cuatro evangelios*, vers. esp. por Jiménez Font y J. Caballero, 3 vol., Madrid 1950-1954.
- \* L. Cl. FILLION, *Vida de N. S. Jesucristo*, vers. esp. por V. M. de Larráinzar, 4 vol., Madrid 1925-1927.
- \* J. LEBRETON, *La vida y la enseñanza de Jesucristo Nuestro Señor*, vers. esp. por F. Cereceda, 2 vol., Madrid 1955.
- \* GRANDMAISON, *Jesucristo, su persona, su mensaje, sus pruebas*, vers. esp. por I. Sendra, 2 vol., Madrid 1932.
- \* R. GUARDINI, *El Señor*, vers. esp. por Francisca Palau-Ribes Casamitjana, 2 vol., 2.ª ed., Madrid 1956.
- \* A. FERNÁNDEZ, *Vida de N. S. Jesucristo*, Madrid 1948.
- \* J. MICHL, *El valor histórico de los Evangelios*, vers. esp. por J. Corts Grau, Valencia 1944.
- \* VILLUENDAS POLO, *Proyecciones evangélicas*, Barcelona 1945.
- \* D. GÓMEZ, *Figuras y estampas de la Pasión*, Huelva 1953.
- \* M. MARTÍNEZ, *El pueblo en la Pasión*, Madrid 1950.
- \* BARTOLOMÉ Y RELIMPIO, *Estudio médico-legal de la pasión de Jesucristo*, Madrid 1943.
- \* G. CHEVROT, *Simón Pedro*, Madrid 1956.
- \* L. CAMUS, *La obra de los Apóstoles*, vers. esp. por J. B. Codina, 4 vol., Barcelona 1909-1913.
- \* J. HOLZHER, *S. Pablo, su vida y sus epístolas en la historia de las religiones*, vers. esp. por J. Montserrat, Barcelona 1942.
- \* J. PÉREZ DE URBEL, *San Pablo, Apóstol de las gentes*, Madrid 1940.
- \* J. M. DE BERRIOZÁBAL, *Observaciones sobre las bellezas profético-poéticas de la Sagrada Biblia*, Madrid 1865.
- \* J. M. MILLÁS VALLICROSA, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid 1940.
- \* B. CELADA, *Oriente y la Biblia*, núm. extraord. de CB, jul.-oct. 1957.
- \* J. LLAMAS, *La Cronología de Jesús*, Turín-Roma 1935.

\* La *Políglota Matritense*

Mediante la colaboración de los principales investigadores españoles, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en unión con la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), ha emprendido la publicación de una edición crítica de la Biblia bajo el título de *Políglota Matritense*, que constará de las diez series siguientes:

- I. Antiguo Testamento hebreo.
- II. Nuevo Testamento griego.
- III. Antiguo Testamento griego.
- IV. Antiguo Testamento arameo: A) Targum palestino.
- V. Antiguo Testamento arameo: B) Targum Onqelos y Yonatán.
- VI. Antiguo y Nuevo Testamento siríaco.
- VII. Vetus Latina.
- VIII. Vulgata Hispana.
- IX. Nuevo Testamento copto.
- X. Versión castellana.

La publicación se ha iniciado con la aparición del *Psalterium visigoticum-mozarabicum* (1958), preparado por T. AYUSO MARAZUELA.

## ÍNDICE BÍBLICO

En el presente Índice se presenta la lista de los fragmentos o versículos cuya exégesis se desarrolla en el Diccionario. Hanse omitido las simples referencias.

Con el fin de facilitar su busca, además de la página se indica la columna de este modo: A = primera; B = segunda. Si la voz abarca toda la página, solamente se indica el número de la misma, y, mediante una indicación como ésta: 578 A-B, se especifica que la voz de que se trata comienza hacia el medio o hacia el fin de la primera columna y continúa hacia el medio de la segunda; el guion (-) entre una cifra y la siguiente indica que la voz abarca todo el espacio intermedio, en tanto que las cifras que se suceden separadas por el punto y coma indican distintas páginas en las que aparece varias veces la exégesis de un fragmento.

### ANTIGUO TESTAMENTO

#### GÉNESIS

1-2, 3 el hexamerón, 264 B.  
1, 1 creó, 125 B.  
1, 2 el espíritu de Dios estaba incubando sobre las aguas, 194 B.  
2, 7 (6, 3) néfeš-rúah-něsāmāh, 267 B-268 A.  
2, 7 afar-polvo, 267 A.  
2, 7.18.21-24 formación de Eva, 8 B-9 A.  
2, 8 jardín ameno (paraíso) al oriente (en edén), 445 A-B.  
2, 14 el Tigris, 583 A.  
2, 17 el árbol de la ciencia del bien y del mal, 10 A.  
2, 18-24 Es entregada Eva a Adán por Dios como esposa, 394 A.  
2, 21 carne-basar, 267 A.  
2, 25 «estaban ambos desnudos», 10 A.  
3, 1-19 pecado y castigo de los primeros padres, 10 B-11 B.  
3, 8 oyeron a Dios «al fresco del día», 10 B.  
3, 14 el protoevangelio (11 A); 400 B-401 A; 484 A-B.  
3, 19 «polvo eres y al polvo volverás», 10 B-11 A.  
3, 20 madre de todos los vivientes, 8 B.  
4, 1 «he alcanzado de Yavé un hombre», 425 B.  
4, 1-16 Cain y Abel, 1 B-2 A; 92 A-B.  
4, 10 el homicidio clama venganza en presencia de Dios, 454 A.  
4-5 las genealogías de los Patriarcas, 451 A-B.  
5, 24 muerte del justo Enoc, 511 A.  
6-9 el diluvio, 154 B-155 A.  
6, 2 los matrimonios de los «hijos de Dios», 155 A.  
6, 4 los nefilim, 236 B.  
9, 4 «la sangre es la vida», 537 A.  
9, 25 s. profecía mesiánica de Noé, 401 A.  
11, 1-9 la torre de Babel, 67 B-68 B.  
14 la Pentápolis, 459 A-B.  
14, 1 Codorlaomor, 3 B; 181 B.  
14, 17 la ofrenda de Melquisedec, 3 B; 398 B-399 A.  
14, 24 la cuadrilla de los Orientales, Abraham libra a Lot, 3 B.  
15 el fuego celestial consume las víctimas divididas en dos, 3 B.  
15, 1 «yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande», 3 B.  
15, 15 «reunirse con los padres» = morir, 510 A.  
16 Sara hace entrega de Agar a Abraham, 3 B; 288 B.  
16, 3-7 paralelos con el código de Hammurabi, 232 B-233 B; 494 B.  
16-17 Ismael e Isac, 422 B; 547 B; 293 A-B.  
17, 10-14 la circuncisión sello de la alianza, 112 A.  
18, 20 el pecado de sodomía clama venganza, 454 A.  
19, 26 muerte de la mujer de Lot, 4 A.

19, 34-37 etimología y origen de Moab, 406 B.  
 20, 12 matrimonio entre consanguíneos, 232 B.  
 21, 1-21 Abraham despide a Agar e Ismael, 4 A; 422 B.  
 21, 8-19 contraste Agar-Sara, 293 A-B; 547 B.  
 21, 10-21 el desierto de Farán, 211 A-B.  
 25, 12-15 los descendientes de Ismael, 293 B-294 A.  
 27 Isac bendice a Jacob, 289 A; 299 A.  
 28, 12 la escalera ... y los ángeles que suben y bajan, 299 A.  
 29, 6,9 s. Raquel, 493 B-494 A.  
 29, 32 Rubén, «Yavé ha mirado mi aflicción», 517 A.  
 31, 15 «ha disfrutado el usufructo de nuestra dote», 422 B; 494 A.  
 31, 19-35 los terafim, 578 B-579 A.  
 31, 44-54 pacto entre Labán y Jacob, 19 A; 493 B; 299 B.  
 31, 49 Masfa, 391 B.  
 32, 27 ss. significado del nombre «Israels», 294 A; 299 A.  
 35, 16-20 ben'oni-Benjamín, 77 A; 494 A.  
 37, 35 bajaré a mi hijo al sepulcro, 510 A; 553 A.  
 38 la extensión del levirato y ley jetea, 357 A-B.  
 38, 6-10 Onán, 424 A; 357 B.  
 49, 1 in novissimis diebus, 187 B.  
 49, 8-12 profecía mesiánica de Jacob, 299 B; 401 A.  
 49, 14 s. Isacar, 289 B.  
 49, 22-26 «lozano retoño es José», 320 B.

## ÉXODO

2, 10 el nombre «Moisés», 407 B.  
 3, 1-11 Horeb-Sinai, 559 A.  
 3, 14 «Yo soy el que soy», 158 A.  
 4, 25 Séfora, esposa de Moisés, circuncidada a su hijo, 112 A.  
 7-12 las plagas de Egipto, 467 A-468 B.  
 12 Pascua y fiesta de los ácimos, 448 A-B.  
 13, 40 los Israelitas permanecieron en Egipto 430 años, 131 A.  
 12, 46 cordero pascual y crucifixión de Cristo, 548 A-B.  
 19, 1-8 formulación de la alianza del Sinai, 20 A-B.  
 19, 5-6 mi especial propiedad, reino de sacerdotes, 272 A; 20 B.  
 20, 1-17 el Decálogo, 147 A-148 A.  
 20, 2-6 sanción de la alianza, 20 B-21 A.  
 20, 5 ss. retribución terrena y colectiva, 509 A-B.  
 21-22 paralelos con el código de Hammurabi, 247 A-B.

21, 23 ss. ojo por ojo..., 571 B.  
 22, 21 s. 26 la opresión de los pobres clama venganza, 454 A.  
 23, 16 Pentecostés, fiesta de las primicias, 473 A-B; solemnidad de las meses, 463 B-464 A.  
 23, 19 no cocer el cabrito en la leche de su madre, 33 B.  
 23, 19 ofrecerás al Señor las primicias de tu suelo, 473 A-B.  
 24, 1-11 ratificación de la alianza del Sinai, 20 B-21 A.  
 24, 4-8 la aspersión con la sangre de las víctimas, 199 A.  
 25-31 el Tabernáculo o Santuario portátil, 569 A-B.  
 25, 10-22 (35, 10 ss.) arca de la alianza, 56 B.  
 25, 17-22 el propiciatorio, 483 A-B.  
 25, 23-30 tabla para los panes de presentación, 442 A.  
 28-29 vestiduras del Sumo Sacerdote, 566 B-567 A.  
 28, 15 ss. pectoral (el «rationale» de la Vulgata), 455 B-456 A.  
 28, 29 s. urim y tummim, 593 A-B.  
 28, 41 llenar la mano = consagración, 522 B.  
 30, 6 la tienda de la Alianza, 569 B-570 A.  
 32 el becerro de oro, 75 A-76 A.  
 33, 19 «tengo misericordia de quien la tengo», 75 B.  
 34, 29 el rostro «radiante» de Moisés, 408 B.

## LEVÍTICO

1 el holocausto, 526 A.  
 2 oblaciones incruentas, 526 B.  
 3 sacrificio pacífico o saludable, 526 A.  
 4 sacrificio de expiación, 526 A-B.  
 10, 1 ss. muerte de Nadab y Abiú, 58 A.  
 11 animales puros e impuros, 33 B.  
 11, 14 obligación a la santidad, 487 A.  
 11-15 leyes de santidad ritual, 487 A.  
 16, 8 ss. Azazel, 150 B-151 A; 205 A.  
 17, 10 s. la sangre expía por una vida, 537 B.  
 18, 21 condenación de los sacrificios humanos, 526 B.  
 19, 16 ss. amarás a tu prójimo, 104 B-105 A.  
 23 la Pentecostés, 463 B-464 A.  
 23, 1 «panes de la agitación», 463 B.  
 23, 9-14 ofrenda de la primera gavilla de espigas en la Pascua, 449 A.  
 23, 11-16 día de la ofrenda de la primera gavilla, 528 A-B.  
 23, 33-36 fiesta de los tabernáculos, 570 A.  
 24, 5-9 panes de presentación, 442 A-B.  
 25 año jubilar, 328 B.  
 27, 1-8 conmutación del voto, 597 B.

## NÚMEROS

1 Aminadab, Amisadai, 420 A.  
 8, 19 los levitas, 358 A.  
 9, 1-14 pascua suplementaria, 448 B.  
 11, 7 ss. el maná, 376 B-377 A.  
 11, 25-29 los 70 ancianos comenzaron a profetizar, 478 A.  
 12, 1-15 castigo de María hermana de Moisés, 384 B.  
 15, 30 s. pecados cometidos con mano alzada, 454 A.  
 18, 2 los levitas «asociados» a Arón, 357 B-358 A.  
 20, 7 ss. falta de fe en Moisés y Arón, 58 A.  
 21, 4-9 serpiente de bronce, 552 B.  
 21, 8 s. la serpiente de bronce, tipo de Cristo, 553 A.  
 22-24 Balam, el adivino, 71 B-72 B.  
 22, 22-25 la burra de Balam, 72 A.  
 24, 15-19 profecía de Balam, 401 B.  
 24, 21 s. los Quineos en la profecía de Balam, 490 A.  
 27, 8 parte de propiedad fijada para la hija, 422 B.  
 28, 16-25 los sacrificios para los 7 días de los ácimos, 448 B.  
 30 disciplina del voto, 597 B.  
 35 ciudades de refugio, 498 B.

## DEUTERONOMIO

2, 8-13 desierto de Moab, 406 B.  
 3, 11 el lecho de Og, 237 A.  
 5, 6-22 el Decálogo, 147 A-148 A.  
 6, 4-9 amarás a Yavé, 104 A-B.  
 6, 4 «oye, Israel: Yavé es el único Dios», 159 A.  
 10, 8 sacerdote kôhén, el que está en pie, 522 A.  
 13, 14 hijo de Belial, 76 B.  
 14, 21 no cocer el cabrito en la leche de su madre, 33 B.  
 16, 1-8 las grandes fiestas en el único Santuario, 449 A.  
 17, 9 (18, 1) los sacerdotes-levitas, 357 B.  
 18, 9-22 institución del profetismo, 477 A.  
 20, 7 espousales y cohabitación, 385 A-B.  
 24, 1-4 ley sobre el divorcio, 395 A-B.  
 24, 14 s. el defraudar en el justo salario clama venganza, 454 A.  
 24, 16 limitación del castigo a sólo el culpable, 332 A: 571 A.  
 25, 5-10 renuncia al levirato, 357 A.  
 26, 1-6 s. ofrenda de las primicias, 473 A.

## JOSUÉ

8, 30-35 (c. 24) aceptación de los compromisos de la alianza, 21 A-B.

## 13, 27 peniel, 211 A.

22, 10 ss. la estela erigida por los rubenitas, 517 B.

## JUECES

4, 11 Jobab en vez de Jetró, 314 A.  
 4, 14 es el día de Yavé, 146 B.  
 4, 17-22 Jael da muerte a Sísara, 146 B.  
 5, 6 ss. 12 los cananeos contra la penetración pacífica de los israelitas, 146 A.  
 6, 32 Ieruba'al, 67 A.  
 10, 17 (11, 11) Misphah, 391 B.  
 11, 30 ss. sacrificio de la hija de Jefté, 526 B.  
 13, 25 (14.6.19) el espíritu de Yavé sobre Sansón, 195 A.  
 16 la fuerza de Sansón en relación con su fidelidad a Dios, 538 A.  
 19-20 aniquilamiento y restauración de la tribu de Benjamín, 78 A.  
 19, 20 «sea contigo la paz», 452 B.

## RUT

1, 17 que el Señor me haga tal mal y aún peor, 509 B.  
 4, 7 s. renuncia al levirato, 357 A.

## SAMUEL

1-4 Hezí, 255 A-B.  
 2, 30 andar delante y detrás en la presencia de Yavé, 523 A.  
 3, vocación profética de Samuel, 480 A.  
 3, 17 «que el Señor me haga tal mal y aún peor», 509 B.  
 9, 9 profeta y vidente, 477 A.  
 10, 5 s. 9-12 asociaciones proféticas, 478 A-B.  
 11, 6 el espíritu de Yavé irrumpió en Saúl, 195 A.  
 14, 41 ss. el efdor oráculo, 175 A.  
 15, 23 los terafim, 579 A.  
 19, 18-24 asociaciones proféticas, 478 A-B.  
 21, 1-6 los panes de presentación, que comió David, 442 A.  
 26, 23 retribución individual, 509 B.  
 28, 8-20 aparece Samuel difunto, 510 A.

## II DE SAMUEL

7 (Sal. 89) la alianza con David, 22 A; 401 B.  
 8, 5 Siria de Damasco, 562 A.  
 15, 25 s. David devuelve el arca, pone su confianza en el Señor, 144 B.  
 24 el censo, 145 A.

## I DE LOS REYES

2, 36-46 ejecución de Semai recomendada por David, 509 B.

4, 7-19 las 12 prefecturas de Salomón, 532 A-B.  
 6, 8 construcción del Templo, 574 B-575 A.  
 6, 1 fecha del éxodo de Egipto, 130 B-131 A.  
 7, 1-12 construcciones de Salomón: el grupo de palacio, 531 B-532 A.  
 9, 24 el millo, 532 A.  
 12-13 los dos becerros en Béte y Dan, 75 B.  
 14 el cisma de Jeroboam, 294 B-295 A.  
 14, 25-28 Shōenq en Jerusalén, 330 B.  
 17-18 Elías en el Carmelo, 183 A.  
 17-19 «los hijos de los profetas», 478 A-B.  
 18, 26-29 los profetas de Baal, 478 B.  
 19 Elías en el Horeb, 183 B.

## II DE LOS REYES

2 muerte de Elías, 183 B; 511 A.  
 3 campaña de Joram contra Mesa, 399 B-400 A.  
 3, 4 s. tributo de Mesa a Israel, 399 A.  
 15, 19 el rey de Asiria, Ful, 64 A.  
 17-18 asedio y destrucción de Samaria, 64 B.  
 17, 24-41 origen de los Samaritanos, 297 B.  
 18-19 la campaña de Senaquerib, 333 A; 545 B.  
 22-23 la reforma de Josías, 333 B-334 A.  
 23, 8 s. los sacerdotes apartados de las alturas, 358 B.  
 23, 10-23 Moloc, 409 B.  
 24 revuelo y fin de Joaquín, encarcelamiento de Joaquín, 69 B.  
 25, 27 ss. el encarcelamiento de Joaquín y su liberación, 334 A-B.

## I DE LOS PARALIPÓMENOS

2, 34 s. adopción de la estirpe, 229 A.  
 23, 21 s. adopción de la estirpe, 256 B.  
 24, 2-19 clases sacerdotales, 523 A.  
 28, 22-25 esencia de la religión popular, 501 B.  
 29, 23 Salomón «se sentó sobre el trono del Señor», 500 A.

## II DE LOS PARALIPÓMENOS

3-4 construcción del Templo, 574 B-575 A.  
 16, 7 ss. Asa es reprendido por el profeta Janani, 331 A.  
 17, 7 ss. Josafat y la instrucción religiosa del pueblo, 331 A.  
 33, 11-20 Manasés, 333 B.

## ESDRAS

1, 1-4 decreto de Ciro en orden al retorno de los cautivos, 113 B.  
 1, 5-64 repatriación de los cautivos de Babilonia, 336 A.

1, 8-11 (3, 2) Zorobabel-Sesbasar, 603 B-604 A.  
 2, 28 (9, 8, 13 ss.) los repatriados son el «resto» vaticinado, 336 A.  
 2, 61 adopción de la estirpe, 229 A.  
 3-6 reconstrucción del Templo, bajo el caudillo de Zorobabel, 575 B-576 A.  
 4, 2-5 los samaritanos excluidos de la reconstrucción del Templo, 337 A.  
 8, 27 «adarkōim», 156 A.  
 8, 36 «comen sal de la corte», 533 A.

## TOBÍAS

8, 9 recta intención en el matrimonio, 394 A.  
 12, 8 ss. la limosna purifica de todo pecado, 362 B.  
 12, 9 la justicia libra de la muerte, 410 A.

## JUDIT

1 Nabucodonosor-Artajerxes III Oco, 343 B.  
 2, 7 «preparar la tierra y el agua», 343 B.

## ESTER

1, 1 en el tiempo de Asuero, 65 A.  
 1, 2 Jerjes I, en Susa, 197 B.  
 1, 3-5 el palacio de Susa, 567 B.  
 2 la campaña de Jerjes en Grecia: Ester, la favorita, 197 B.  
 3, 16 (9, 6.11) Susa: la acrópolis o parte fortificada y la ciudad, 197 B; 568 A.  
 9, 16 matanza de los persas, 197 B.  
 10, 13 (Vulgata) la redacción griega de Lisímaco, 197 A.

## I DE LOS MACABEOS

1-2 persecución de Antíoco IV Epifanes, 36 A.  
 1, 15 judíos apóstatas ocultan las señales de la circuncisión, 112 B.  
 4, 36-59 (II Mac. 10, 1-8) purificación y dedicación del Templo, 148 B-149 A.  
 7-10 Demetrio I y Jonatán Macabeo, 542 B.  
 11-13 Jonatán y Trifón, 542 B.  
 11, 23 Guerusia-sanedrín, 536 B.  
 12, 9 los Libros Sagrados, 80 B.

## II DE LOS MACABEOS

3, Onías III y Heliodoro, 424 B.  
 4, 23 s. muerte de Onías III, 424 B.  
 5-7 persecución de Antíoco IV Epifanes, 35 B-36 A.  
 7, 11 resurrección de los cuerpos, 506 B.

## JOB

3, 8 el leviatán, 356 B-357 A.  
 19, 25 s. «mi redentor vive», 506 B.  
 28, 20-27 la sabiduría, atributo divino, 520 B.  
 40, 20-41 el leviatán, 356 B.

## SALMOS

2, 2 masiah, mesías, ungido, 400 B.  
 2, 7 «tú eres mi hijo, hoy te he engendrado», 401 B.  
 7, 4-12 pecados implorados por el salmista, 453 B.  
 16, 9 s. «no dejarás que tu santo experimente la corrupción», 549 A.  
 17, 15 pero yo veré tu rostro, 510 B.  
 30, 10 «¿puede alabarte el polvo?», 410 A.  
 33, 6 una palabra del Señor creó los cielos, 194 B.  
 41, 10 el hombre de mi paz, 452 B.  
 49, 16 «Dios me rescatará tomándome consigo», 510 B.  
 51, 12 «crea en mí un corazón puro», 453 B.  
 51, 12 ss. el espíritu de Yavé, fuente de renovación moral, 195 A.  
 64, 7 s. «accedet homo ad cor altum», 548 A.  
 68, 36 «mirabilis Deus in sanctis suis», 548 A.  
 73, 24 «me acogerás en gloria», 510 B.  
 74, 13 s. el leviatán 357 A.  
 83, 13 agarenos, 293 B-294 A.  
 85 situación de los repatriados, 336 B.  
 88, 11 «medicis en la Vulg., 237 A.  
 88, 6-11 s. de los difuntos «ya no te acuerdas», 410 A.  
 104, 26 el leviatán personifica a Egipto, 357 A.  
 105, 15 los patriarcas son llamados profetas, 477 A.  
 110, 1 «siéntate a mi diestra», 401 B.  
 118, 26 «Hosanna», 269 B.  
 126 situación de los repatriados, 336 B.

## PROVERBIOS

2, 17 el matrimonio «pacto divino», 394 A.  
 8, 22-36 la sabiduría de Dios, personificada, 160 B; 520 B.  
 10, 2 (11, 4) la justicia libra de la muerte, 410 A.  
 15, 24 «el inteligente va hacia arriba por el camino de la vida», 511 A.  
 16, 23 «en el seno se echan las suertes», 565 B.  
 25, 1 reforma de Ezequías, 333 A.

## ECLÉSIASTÉS

3, 18-21 «quién sabe si el alma sube arriba», 169 A.

## CANTAR DE LOS CANTARES

1-8 contenido e interpretación, 102 A-103 B.  
 SABIDURÍA  
 2, 23 s. «por envidia del diablo entró la muerte en el mundo», 410 A; 455 A.  
 3, 5 bienaventuranza que espera a los justos, 511 A.  
 7, 22-8, 1 la sabiduría, atributo divino, 521 A.  
 8, 20 superioridad del alma sobre el cuerpo, 521 B.  
 11, 17 creó «de una materia informe», 126 B.  
 16, 16 s. la serpiente de bronce, 551 B; 548 B.  
 18, 14 ss. personificación profética de la Palabra, 363 B.

## ECLÉSIÁSTICO

10, 9-12 la soberbia, fuente de todo pecado, 564 A.  
 23, 23 la adulteria comete un triple pecado, 394 B.  
 24 la sabiduría «personificada», 520 B.  
 44, 17-20 alabanza de Noé y de Abraham, 547 B.  
 50, 1 s. Onías III, sumo sacerdote, 424 B.  
 51, 14 «Señor, tú eres mi padre», 436 B.

## ISAIAS

1, 11-15 culto externo y verdadera piedad, 527 A.  
 1, 27 «Sión será redimida con un justo castigo», 290 B.  
 2, 2 «in novissimis diebus», 187 B.  
 5, 1-7 la vid = el pueblo de Dios, 595 B.  
 6, 1 muerte de Azarías, 332 B.  
 6, 9 ss. «para que mirando no vean», 444 A-B.  
 7-12 las profecías del Emmanuel, 290 B.  
 7, 2 Isafas y Ajaz, 332 B.  
 7, 14 El Mesías nacerá de una Virgen; la señal ofrecida a Ajaz, 402 A.  
 7, 21 s. todo bien en el reino del Mesías, 402 B; 509 B.  
 8, 14 «piedra de tropiezos», 187 A.  
 9, 5 naturaleza divina del Mesías, 402 B.  
 9, 6 «príncipe de la paz», 402 B.  
 11, 1 ss. los dones del Espíritu Santo, 165 A-B.  
 11, 1-5 el Mesías estará lleno del Espíritu de Yavé, 402 A; 195 A.  
 11, 3 poder divino del Mesías, 402 B.  
 13, 10 (24-34) «el sol se oscurecerá...», 189 A.  
 17, 8 los altares del sol, 24 B-25 A.  
 17, 10 los jardines de Na'amán, 12 B.  
 20, 2 ss. Isaías camina «desnudo y descalzo», 547 A.

26, 29 «¡Oh Yavé! Revivirán tus muertos», 510 B-511 A.  
 27, 1 el leviatán personifica las potencias mesopotámicas, 357 A.  
 36-37 campaña de Senaquerib, 333 A.  
 38, 11 «ya no veré más a Yavé», 410 A; 510 A.  
 38, 12 la tienda, figura de la vida humana, 585 A.  
 42, 1-7; 49, 1-8; 50, 4-9; 52, 13-53, 12 «el siervo de Yavé», 554 A-555 A.  
 49, 3 «Israel» se dice del Mesías, 294 A.  
 49, 6 la misión universal del Mesías, 402 A.  
 53, 11 s. sacrificio expiatorio del siervo de Yavé, 402 A-B.  
 56, 1-9 también los gentiles en el nuevo Israel, 337 A.  
 63, 16 «Oh Dios, tú eres nuestro padre», 436 B.  
 65, 12 el dios Meni, 565 B.  
 65, 17 (66, 22) «cielos nuevos y tierra nueva», 187 B; 499 A.

## JEREMÍAS

7, 31 los sacrificios humanos a Moloc, 409 B.  
 15, 19 «si tú vuelves, yo te volveré», 121 A.  
 17, 14 «Sáname, oh Yavé, y seré sano», 121 A.  
 20, 7 ss. la acción de Dios sobre el profeta, 480 A.  
 25, 1-4 (29, 1-14) los 70 años de destierro, 113 A.  
 29 epístola a los cautivos, 335 A-B.  
 31, 18 «convírtete, oh Señor», 121 A.  
 35, 1-11 los recabitas, 496 B.  
 37, 3-10 derrota del faraón Hofra, 334 B.  
 46, 25 Nō'-amon, Tebas, 573 B.

## LAMENTACIONES

5, 21 conviértenos a tí, oh Señor, 121 A.

## BARUC

1-5 contenido, 72 B-73 B.  
 6 Epístola de Jeremías, 304 A.

## EZEQUIEL

1, 3 «fue sobre mí la mano de Yavé», 480 B.  
 1, 12 el espíritu de Dios dirige a los querubines, 195 A.  
 2, 1 «hijo del hombre», 266 B.  
 2, 2 el espíritu de Yavé mueve a Ezequiel, 195 A.  
 3, 15 Tell-Abib, 335 A.  
 4-12 ideas desarrolladas, 335 B.  
 8, 1 éxtasis profético, 480 B.  
 8, 5 el ídolo de la envidia, 333 B.

8, 14 el culto de Tammuz, 12 B.  
 12, 10-14 prendimiento y deportación de Sedección, 334 B.  
 13 falsos profetas, seudoprofetas, 479 A.  
 14, 14.20 (28, 3) Danel, justo y sabio, 138 A-B.  
 16, 3 «tu madre una jetea» 313 B.  
 16, 21 los sacrificios humanos a Moloc, 409 B.  
 18 el justo vivirá, el pecador morirá, 410 A.  
 18, 23 «no quiero la muerte del pecador», 453 B.  
 20, 20 el sábado, característica de Israel, 519 B.  
 20, 33-38 el regreso del «residuo», 335 B.  
 21, 23-27 Nabucodonosor ataca a Jerusalén, 334 B.  
 21, 26 los terafim, 579 A.  
 30, 14 ss. No', Tebas, 573 B.  
 30, 21 ss. derrota del faraón Hofra, 334 B.  
 32, 7 s. «el sol se oscurecerá, etc.», 189 A.  
 34, 16 s. el regreso del «residuo», 335 B.  
 36, 26 s. «pondré en vosotros un espíritu nuevo», 195 A.  
 37, 1-14 visión de los huesos secos, 507 A.  
 37, 25 «David, mi siervo», 400 B.  
 38-39 lucha por Yavé contra Antíoco, 338 A.  
 39, 11 «valle de Amon-Góga», 319 A-B.  
 44, 2 «haec porta clausa erit», 389 B; 547 B.  
 46, 4 el sacrificio que ha de ofrecerse el sábado, 520 A.  
 47, 1-12 todo bien en el reino del Mesías, 402 B.

## DANIEL

5, 25-28 «mené, mené...», 139 A.  
 5, 30 es muerto Baltasar, 414 A.  
 7-12 lucha por Yavé contra los seléucidas, 338 A.  
 7 «el reino de los santos», 139 A-B.  
 7, 9 ss. el Antiguo de los días y el Juicio, 346 B.  
 7, 13 s. venida del Hijo del hombre, 189 B.  
 7, 13 s. «como un Hijo del hombre», 266 B.  
 8 la visión del carnero, 139 B.  
 9 las setenta semanas, 139 B.  
 9, 17 «abominatio desolacionis», 34 B; 36 A.  
 9, 26 el ungido a quien dan muerte es Onías III, 424 B.  
 12, 2.13 «los que duermen en el polvo se despertarán, 410 A; 506 B; 510 B.  
 12, 2 lugar de polvo, 553 B.

## OSEAS

1, 2-9 esposa e hijos «de fornicación», 427 B.  
 2, 23 s. los bienes del reino mesiánico, 482 B; 497 B.  
 3 nuevo matrimonio, 427 B.  
 6, 6 culto externo y verdadera religión, 482 B.

11, 1-4 Dios, padre, 436 B.  
12, 4 s. «Israel»: etimología, 294 A.

## JOEL

2, 10 (3, 15) «el sol se oscurecerá...», 189 A.  
3 (hebr. 4), 2,12 «valle de Josafat», 110 B.  
4, 9-17 la intervención de Dios contra los perseguidores, 338 A.

## AMÓS

3, 1 s. «os elegí con amor», 30 B.  
3, 8 la acción de Dios sobre el profeta y la libertad de éste, 277 A.  
4, 4 ss. culto externo y verdadera piedad, 527 A.  
5, 11 «el día del Señor», 347 A.  
7, 14 «no soy profeta, ni hijo de profetas», 479 B.

## [ABDÍAS-JONÁS]

## MÍQUEAS

5, 1 preexistencia del Mesías, 402 B.  
6, 6 ss. culto externo y verdadera religión, 482 B.

## NAHUM

3, 8 la destrucción de Tebas, 574 A.

## HABACUC

1, 13 s. el problema del mal, 245 A.

## [SOFONÍAS]

## AGEO

1, 12 los repatriados son «el residuo» vaticinado, 336 B.  
2, 1-9 la bendición de Dios para la reconstrucción del Templo, 14 B.  
2, 6-9.20-23 dependencia de Ez., 38-39, 338 A.

## ZACARÍAS

1-8 las visiones, 603 B-604 B.  
4, 2-12 el candelabro, 98 A.  
8-6 los repatriados son «el residuo» vaticinado, 336 B.  
9, 9 s. el Mesías, rey manso, 402 B.  
12, 8-13 Israel llorará al Mesías a quien dan muerte, 402 B.

## MALAQUÍAS

1, 11 el único sacrificio del tiempo mesiánico, 403 A.  
2-3 el Dominador, el Ángel del pacto, 376 B.  
3, 1 (hebr. 4, 5 s.) será enviado el profeta Elías, 548 B.

## NUEVO TESTAMENTO

## SAN MATEO

1-2 Evangelio de la infancia, 273 A-B.  
1, 1-17 (*Lc.* 3, 23-38) Genealogía de Jesús, 228 B-229 B.  
1, 18-24 la duda de José, 321 A.  
1, 18.20.25 desposada y esposa, 385 A-B; 386 B.  
1, 18-25 nacimiento virginal de Jesús, 386 B.  
2, 1-12 los magos, 375 A.  
2, 1 de oriente, 375 A.  
2, 16 ss. matanza de los inocentes, 274 B.  
3, 7 el primer juicio mesiánico, 347 A.  
3, 11 el bautismo de Juan, 74 A-B.  
3, 16 «éste es mi Hijo amado», 581 A.  
4, 1-11 las tentaciones de Jesús, 577 A-578 B.  
4, 15 la Perea, 464 A.  
4, 17 el reino de los cielos está cerca, 500 A-B.  
5, 3-10 las bienaventuranzas, 88 A-89 A.  
5, 3 bienaventurados los pobres de espíritu, 88 A.  
5, 3 bienaventurados los pobres, 469 A.  
5, 6 bienaventurados los que tienen hambre de justicia, 88 B-89 A.

5, 17 «no he venido a abrogar sino a consumar la ley», 550 B-551 A.  
5, 17-48 el Evangelio, realización de la ley, 361 B.  
5, 21-30 está escrito que no se matará, que no se codiciará, pero yo os digo..., 551 A.  
5, 22 quien llama a su hermano *raca*, 493 B.  
5, 31 (19, 3-12) fuera del caso de concubinato, 551 A; 395 B.  
5, 33-38 «no jurar», 348 B.  
5, 38-42 abolición de la ley del talión, 572 A.  
5, 38-48 no devolver la ofensa, 551 A-B.  
6 el espíritu que debe animar a los seguidores del Evangelio, 551 B.  
6, 1-4 delicadeza de la limosna, 363 A.  
6, 9-13 Pater Noster, 450 A-451 A.  
6, 13 «ne nos inducas in temptationem», 451 A.  
6, 24 Mammona, 376 B.  
6, 28 «mirad a los lirios del campo», 363 A.  
9, 1 (*Mc.* 2, 1) la ciudad de Jesús, 91 A-B.  
9, 9-12 vocación de Mateo, 392 A.  
10, 23 venida de Cristo, 188 B.

10, 23 el Hijo del hombre, 266 B.  
 11, 28 s. «venid a mí todos los que estáis fatigados», 88 B.  
 12, 3 Ajimelech da a David los panes de la presentación, 16 B; 142 A.  
 12, 3 s. (*Mc.* 2, 23-28; *Lc.* 6, 1-5) panes de presentación, 442 B.  
 12, 22-32 «ni en este siglo ni en el futuro», 89 B.  
 12, 39 s. el prodigo de Jonás, 502 B.  
 12, 46 s. los hermanos de Jesús, 256 A-B.  
 12, 46-50 (*Mc.* 3, 31-35; *Lc.* 8, 19 ss.) finalidad de las parábolas: «para que mirando no vean», 444 A.  
 13, 47-50 lo arrojarán al horno de fuego, 274 A.  
 13, 55 S. José «faber», 321 A.  
 11, 6 «bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí», 90 B.  
 15, 1-9 (*Mc.* 7, 11 ss.) corban, ofrenda sagrada, 597 B-598 A.  
 15, 10-20 el pecado brota del corazón, 454 A.  
 15, 13 planta no plantada por el Padre, 191 A.  
 16, 16 Cristo, el Hijo del Dios vivo, 111 A.  
 16, 17 Pedro, hijo de Jonás, 456 A.  
 16, 18 Pedro, fundamento visible de la Iglesia, 501 A.  
 16, 24 (*Mc.* 8, 34-37; *Lc.* 9, 23 s.) renuncia de sí mismo, 2 B.  
 16, 27 s. venida del Hijo del hombre, 188 B-189 A.  
 17, 1-13 (*Mc.* 9, 2-13; *Lc.* 9, 28-36) la transfiguración, 589 B-590 B.  
 17, 21 esta especie de demonios, 66 B.  
 17, 14-20 efectos de la obsesión, 185 B.  
 19, 4-8 unidad e indisolubilidad del matrimonio, 394 A-396 A.  
 19, 10 s. la virginidad para consagrarse al servicio de Dios, 596 B-597 A.  
 19, 28 palingénesis, 187 B.  
 20, 1-16 la viña: el pueblo elegido, 596 A.  
 20, 16 (22, 14) muchos los llamados, pocos los escogidos, 471 B.  
 20, 28 (*Mc.* 10, 45) Cristo redentor, 497 A.  
 21, 9 Hosanna al hijo de David, 269 B.  
 21, 33-45 los pérdfidos viñadores, 596 A.  
 22, 23-33 (*Mc.* 12, 18-27; *Lc.* 20, 27-40) el Dios de Abraham es Dios de los vivientes, 507 A.  
 22, 31 prueba de la inmortalidad del alma, 547 B.  
 22, 43 Dios es autor de la Sagrada Escritura, 275 A.  
 23, 2 sobre la cátedra de Moisés se han sentado los escribas, 557 B.  
 23, 3 (*Lc.* 11, 42) el diezmo, 154 A-B.  
 23, 6 los primeros puestos en la Sinagoga, 557 B.

23, 7 gustan de llamarse rabbi, 191 A.  
 23, 35 (II Par. 24, 15-22; *Lc.* 11, 51) asesinato de Zacarías, hijo de Baraquías, 606 A-B.  
 24 (*Mc.* 13) sermón escatológico, 189 A.  
 24, 3 la parusía o venida de Cristo, 258 A; 188 B.  
 24, 15 (*Mc.* 13, 14) «abominatio desolationis», 34 B.  
 24, 29 (*Mc.* 13, 24 s.) se oscurece el sol, caen las estrellas..., 189 A; 257 B.  
 24, 37-51 como un ladrón nocturno, 188 A.  
 25, 31-46 la limosna, 362 B-363 A.  
 26, 1-14 ss. (*Lc.* 22, 1-6) traición de Judas, 340 A-B.  
 26, 26-29 la Eucaristía, 198 B-202 B.  
 26, 64 aparición de Cristo sobre las nubes, 188 B.  
 27, 3 treinta monedas de plata, 340 A-B.  
 27, 3-10 Judas restituye las treinta monedas, 341 A-B.  
 27, 7 (*Act.* 1, 19) campo de la sangre, 341 B.  
 27, 9 (*Zac.* 11, 12) Jesús vendido por 30 siclos de plata, 606 A; 340 B.  
 27, 9 s. cita de Jeremías-Zacarías, 341 B; 606 A.  
 27, 27-35 a los ejecutores pertenecen las vestiduras del condenado, 474 B.  
 27, 41 el sanedrín, 536 B-537 A.  
 27, 46 (*Mc.* 15, 34) «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», 1 A.  
 27, 51 el velo del Santo se rasgó, 338 B.  
 27, 56 María, hermana de la madre de Jesús, 385 A.  
 27, 62 «el día siguiente a la Parasceve», 447 A.  
 27, 63-66 «aquel impostor dijo: Después de tres días resucitaré», 502 B.  
 28 (*Mc.* 16; *Lc.* 24) hallazgo de la tumba vacía, apariciones del Señor, 503 B; 504 A.  
 28, 11-14 la mentira del rapto del cuerpo de Jesús, 504 B.  
 28, 19 «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», 591 A.

## SAN MARCOS

1, 24-34 (3, 10 ss.; *Lc.* 4, 4) el demonio sabe quién es Cristo, 185 B-186 A.  
 4, 10-12 finalidad de las parábolas, 444 A-B.  
 6, 20-29 Herodes Antipas y San Juan Bautista, 262 B-263 A.  
 6, 31 (*Lc.* 9, 10) el lugar desierto, 298 B.  
 6, 45-53 única Betsaida: la oriental, 80 B.  
 7, 7 tradiciones de los fariseos, 212 B.  
 7, 14-23 el pecado brota del corazón, 454 A.  
 9, 10 los discípulos no entienden qué significa eso de «resucitar de entre los muertos», 503 A.

9, 29 esta especie de demonios, 66 B.  
 9, 38 echan los demonios en nombre de Jesús, 186 A.  
 9, 47 s. suplicio eterno, 274 A.  
 9, 47 el gusano no muere ni el fuego se apaga, 228 B; 274 A.  
 10, 21 si quieras ser perfecto... vende cuanto tienes, 469 B.  
 10, 45 Cristo redentor, 497 A.  
 12, 18-27 el Dios de Abraham es Dios de los vivientes, 507 A.  
 12, 18-34 (*Mt. 22, 34-40*) el primer mandamiento, 105 A.  
 14, 17-25 la Eucaristía, 198 B-202 B.  
 14, 20 s. jay del que entregará al Hijo del Hombre!, 340 B-341 B.  
 15, 40 (16, 1) María, hermana de la madre de Jesús, 385 A.  
 15, 31-41.46 s. testimonio auténtico de la muerte de Cristo, 503 B.

**SAN LUCAS**

1-2 Evangelio de la infancia, 273 B-274 A.  
 1, 3 las investigaciones efectuadas por Lucas, 367 A.  
 1, 15 «no beberá vino ni licores», 416 A.  
 1, 17 Elías tipo de Juan Bautista, 183 B-184 A; 547 B.  
 1, 17 «con el carácter fuerte de Elías», 547 B.  
 1, 27 «de la casa de David», 385 A.  
 1, 27 «desposada con José», 385 A-B.  
 1, 27 el nombre de la Virgen, María, 385 A.  
 1, 28 «Ave, llena de gracia», 385 A-386 B.  
 1, 28 «llena de gracia», por la inmaculada concepción, 389 A.  
 1, 29-35 la visita a Isabel, 386 B.  
 1, 35 el Espíritu Santo potencia divina, 89 B.  
 1, 37 «omne verbum», 256 A.  
 1, 46-55 el Magnificat, 373 B-374 B.  
 1, 68-79 el Benedictus, 77 A-B.  
 1, 78 «per viscera misericordiae», 269 A.  
 2, 1 s. «este empadronamiento se efectuó antes que...», 490 B-491 A.  
 2, 1 s. Quirino gobernador de Siria, 490 A-491 B.  
 2, 4 «en Belén de Judá», 76 A-B; 405 B.  
 2, 7 nacimiento de Jesús, 387 A.  
 2, 14 «paz a los hombres, objeto del beneplácito divino», 452 B.  
 2, 21-35 presentación en el Templo, 387 A.  
 2, 24 purificación de la parturienta, 487 B.  
 2, 29-32 el cántico de Simeón, «nunc dimittis», 421 B-422 A.  
 2, 34 s. María asociada a Cristo, 389 A  
 2, 36 ss. la anciana Ana, 31 A.  
 2, 41-52 el Niño perdido y hallado en el Templo, 387 B.

3, 1 año 15.<sup>o</sup> de Tiberio, 132 A-B.  
 3, 9-17 será arrojado al fuego, 274 A.  
 4, 1-13 las tentaciones de Jesús, 577 A-578 B.  
 5, 17 maestro de la ley, 190 B.  
 6, 15 Simón el Celote, 606 B.  
 7, 36-50 la pecadora anónima, 383 B-384 A.  
 8, 2 había arrojado siete demonios, 185 B.  
 8, 2 María de Magdala, 383 B-384 B.  
 9, 10 (*Mc. 8, 22*) Betsaida Julia, 262 B.  
 9, 26 s. venida del reino de Dios, 188 B; 501 A.  
 10, 20 el nombre de los justos en el libro de Dios, 346 B.  
 10, 39-42 Marta y María, hermanas de Lázaro, 383 B-384 A.  
 10, 42 Marta y María: «porro unum est necessarium», 390 B.  
 11, 2-4 Pater noster, 450 A-451 A.  
 11, 24-28 la liberación de los poseidos, señal de la venida del reino de Dios (*Mt. 12, 22-37; Mc. 3, 22-30*), 185 B.  
 11, 27 s. «dichoso el seno que te llevó», 388 A.  
 11, 41 «dad el contenido en limosnas», 469 A.  
 12, 10 (*Mt. 12, 27-32; Mc. 3, 22-30*) blasfemia contra el Espíritu Santo, 89 B-90 B.  
 13, 31 s. Herodes Antipas y San Juan Bautista, 262 B-263 A.  
 15 la parábola del hijo pródigo, 444 A; 366 A.  
 16, 13 mammona, 376 B.  
 17, 20-18, 8 venida del Señor, 188 B-189 A.  
 17, 22 ver uno solo de los días del Hijo del Hombre, 447 B; 188 B.  
 21 fin de Jerusalén, 188 B-189 A.  
 22, 1 «la fiesta de los ácimos estaba próxima», 449 A.  
 22, 14-20 institución de la Eucaristía, 198 B-201 B.  
 22, 15 «desiderio desideravi», 119 A.  
 22, 19 «tomó pan», 449 B.  
 22, 20 «después de la cena», 200 B; 449 B.  
 22, 21 ss. Judas no está presente en la Cena, 199 B; 449 B.  
 22, 29 «os sentaréis para juzgar a las 12 tribus de Israel», 499 A.  
 22, 43 s. sudor de sangre de Jesús, 15 A-B.  
 22, 69 venida de Cristo en su reino, 188 B-189 A.  
 23, 6-12 Jesús ante Herodes Antipas, 263 A.  
 23, 54 «era el día de Parásceve», 446 B-447 A.  
 24, 12 admiración de Pedro en la visita al se-pulcro, 505 B.  
 24, 13 Emaús a 60 estadios, 185 A.  
 24, 18 uno de los discípulos de Emaús: Cleofás, 114 B.  
 24, 25 «oh tardos para creer todo lo que vaticinaron los profetas», 403 B.  
 24, 44-47 autoridad divina de la Escritura, 275 A.

## SAN JUAN

1, 1 el logos, 220 B-221 A; 364 A-B.  
 1, 3 «en el principio era el Verbo», 126 B.  
 1, 12 los fieles, hijos de Dios, 13 A.  
 1, 14 el Verbo se hizo carne, 347 A-B.  
 1, 28 Betania, al otro lado del Jordán, 78 B-79 A.  
 1, 28 la región del lado de allá del Jordán, 464 A.  
 1, 29-36 «he aquí el cordero de Dios», 122 A.  
 1, 38 rabbi, 493 A.  
 1, 51 subir y bajar de los ángeles, 299 A.  
 2, 1-11 las bodas de Caná, 95 A; 397 B-398 A.  
 2, 18 s. «destruid este templo y en tres días lo levantaré», 502 B.  
 2, 20 la restauración del templo, 261 B.  
 2, 20 las restauraciones del templo llevaban ya 46 años, 132 B.  
 3, 5 «quien no naciere del agua y del Espíritu», 74 B.  
 3, 14 la serpiente de bronce, figura profética de Cristo, 548 B; 552 B-553 A.  
 4, 9-42 los samaritanos, 533 B-535 A.  
 4, 14 agua viva que desciende del cielo y salta hasta el cielo, 195 A.  
 5, 2 «probatica piscina», 79 B.  
 5, 21-29 las prerrogativas de Cristo, enviado del Padre, 507 B.  
 6 discurso de Cafarnaúm, 339 B; 201 B-202 B.  
 6, 31-49 el maná, tipo de la eucaristía-sacrificio, 546 B.  
 6, 53 «quien no come mi carne no tendrá la vida», 199 A.  
 6, 69 ss. (Vulg. 6, 70) «uno de vosotros es un diablo», 339 B.  
 7, 2 fiesta de los tabernáculos, 570 A.  
 7, 27 «cuando Cristo venga, nadie sabrá de dónde viene», 578 A.  
 7, 37 s. (8, 12) «Yo soy agua viva, luz del mundo», 571 A.  
 7, 50 Nicodemos defiende a Jesús, 418 A.  
 8, 31 permanecer en la palabra, 364 A.  
 8, 46 «¿Quién me argüirá de pecado?», 554 B.  
 10, 22 encenia, 148 B.  
 10, 23 el pórtico de Salomón, 576 B.  
 11, 2 «la que ungí al Señor», 384 A.  
 12, 1-8 la unción de Jesús en Betania, 384 A.  
 12, 6 «era ladrón y hurtaba de la bolsa», 340 A.  
 13, 1-30 «vosotros estáis limpios, pero no todoso», 340 A.  
 13, 26 el pan, mojado en el jaroset, 199 B.  
 13, 34 os doy un precepto nuevo, 105 B.  
 14, 16 el Paracílito, 196 A; 444 B.  
 15, 1-9 Yo soy la vid verdadera, vosotros los sarmientos, 596 A.  
 17, 3 «ésta es la vida eterna», 188 A.

17, 3 (Rom. 6, 23) la vida de la gracia es la misma vida de la gloria, 410 B.  
 18 Sumo sacerdote Anás, 31 B.  
 18, 12 cohorte de guardia en Jerusalén, 474 B.  
 18, 31 los judíos no podían condenar a muerte, 474 B.  
 19, 5 «ecce homo», 167 B.  
 19, 13 el litóstrotos, 168 A; 307 A; 576 B.  
 19, 14 era la paraseve de la Pascua, 447 A.  
 19, 25 ss. las mujeres al pie de la Cruz, 388 A.  
 19, 25 María de Cleofás, hermana de Nuestra Señora, 385 A.  
 19, 26 «he ahí a tu hijo», 388 A.  
 19, 38-42 sepultura definitiva de Jesús, 503 B.  
 20, 3-10 prueba física de la resurrección de Jesús, 505 A.  
 20, 16 «rabboni», 493 A.  
 20, 17 «deja ya de tenerme asido», 257 B.  
 20, 19-23 a quienes perdonareis los pecados, 120 B.  
 21, 15 s. «apacienta mi rebaño», 500 B.

## ACTOS DE LOS APÓSTOLES

1, 12 contenido, 6 B-7 B.  
 1, 14 María con los Apóstoles, 388 A-B.  
 1, 22 apóstol, testigo de la resurrección de Jesús, 505 B.  
 1, 23 José Barsabas, 72 B.  
 1, 11-12 la Ascensión visible, 62 B-63 A.  
 2, 29 ss. prueba de la resurrección de Jesús en el Sal. 16, 9 s., 549 A-B.  
 2, 38 bautismo en el nombre de Jesús, 74 B.  
 2, 42-46 «fracción del pan», 201 A.  
 4, 2 ss. la palabra de Dios, 364 A.  
 4, 25 Dios es autor de la Sagrada Escritura, 275 A.  
 6, 36 la sedición de Teudas, 475 B.  
 5, 37 el revuelo de Judas Galileo, 475 A.  
 6, 1-6 «los diáconos», 152 A.  
 8, 9-24 Simón Mago, 556 B.  
 9, 26 ss. Bernabé sale responsable por Pablo, 431 B.  
 10-11 conversión de Cornelio, 7 A.  
 12, 12 la casa de Marcos, 380 B.  
 12, 19-23 muerte de Herodes Agripa I, 263 B.  
 12, 26 «cristianos», 127 A.  
 13-14 primer viaje apostólico de Pablo, 432 A-B.  
 13, 3 «les impusieron las manos y los despidieron», 432 A.  
 13, 3 consagración sacerdotal, 525 A.  
 13, 7-12 Pablo y el mago judío en Pafos, 432 A.  
 13-21 viajes apostólicos de Pablo, 7 A-B; 432 A-434 A.  
 15 los gentiles inyectados directamente en Cristo, 362 B.

15, 20 que se abstengan de la fornicación, 118 A.  
 15, 28 abstenerse de las carnes inmoladas a los ídolos, 118 A; 271 A.  
 15, 36-18, 17 segundo viaje apostólico de Pablo, 7 A-B; 432 B-433 B.  
 16, 16 ss. Pablo libra a una joven posesa, 186 A.  
 16, 25-17 Pablo en Filipos y en Tesalónica, 579 B-580 A.  
 18, 18-21, 6 tercer viaje apostólico de Pablo, 7 B; 433 B-434 A.  
 19, 18 confiesa los propios actos, 120 A.  
 20, 18-2 Presbiteros-obispos, 528 B.  
 20, 28 «posuit episcopos», 472 B.  
 20, 35 Mejor es dar que recibir, 15 B.  
 21, 8-12 las hijas del diácono Felipe, 214 B.  
 22-28 encarcelamiento de Pablo en Cesarea y en Roma, 434 A-B.  
 23, 8 fe de los fariseos en la resurrección, 212 B.  
 23-24 el procurador Félix, 476 A.  
 24, 25 Porcio Festo, 476 A.  
 25, 13 ss. Pablo y Agripa II, 264 A.

#### EPÍSTOLA A LOS ROMANOS

1, 1-15 Cristología perfecta, 513 A.  
 1, 16-17 argumento de la epístola a los romanos: la justicia de Dios, 513 B.  
 c. 1, 18 - c. 11 exposición del contenido, 513 A-515 A.  
 3, 24 Cristo, nuestra redención, 498 A.  
 5, 1 justificados, tengamos paz con Dios, 452 B-453 A.  
 5, 12-21 pecado original, 455 A.  
 6, 3-11 el bautismo, muerte mística del cristiano, 75 A.  
 7, 25 la concupiscencia vencida por la gracia, 497 B.  
 8, 7 herederos de Dios, 13 B.  
 8, 23 (v. 14-39) la redención de nuestro cuerpo, 499 B; 507 B.  
 8, 28 ss. predestinados, 470 B-472 A.  
 8, 29 imagen de Cristo resucitado, 507 B-508 A.  
 9, 6-9 elección de Isac, 289 A.  
 9, 11 libre elección de Dios, 471 B.  
 9, 23 piedra de tropiezo, 186 B.  
 11, 25 futura conversión de Israel, 188 B; 347 B.  
 12, 7-8 los carismas, 106 B-108 A.  
 13, 8 ss. «no estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros», 105 B.  
 15, 6 Padre de Nuestro Señor Jesucristo, 437 A.

#### I A LOS CORINTIOS

3, 1-15 existencia del purgatorio, 488 A-B.  
 4, 1 «ministros de Cristo, dispensadores de los misterios de Dios», 524 A.

5, 7 Cristo, nuestra víctima pascual, 449 B; 548 B; 199 A; 201 A.  
 7 el matrimonio indisoluble, uso, 395 B.  
 7 el matrimonio en sus características, 395 B.  
 7, 29 pasa veloz la escena de este mundo, 411 A; 597 A.  
 7, 34-38 estado de virginidad, 596 B-597 A.  
 8, 1-13 (10, 14-23.25) la cuestión de los idólatros, 271 A.  
 9, 27 «castigo a mi cuerpo», 454 B.  
 10, 11 «en el fin de los siglos» vino Cristo, 187 B.  
 10, 14-22 la Eucaristía, sacrificio, 201 A.  
 11, 23-34 presencia real de Cristo en la Eucaristía, 200 A-201 A.  
 12, 4 la Trinidad, 591 B.  
 12, 9 la fe de los milagros, 107 B.  
 12, 10 discernimiento de los espíritus, 107 B.  
 12, 28 los carismas: apóstoles y profetas, 108 A.  
 13 el himno de la caridad, 106 A-B.  
 13, 7 la caridad todo lo espera, todo lo soporta, 194 B.  
 13, 13 la Trinidad, 591 B.  
 14 glossolalia, 107 B-108 A.  
 14, 34 disposiciones sobre la cena, 201 A-B.  
 15, 3-20 la resurrección de Jesús, 503 A.  
 15 (I Tes. 4, 13-17) resurrección y juicio final, 347 A-B; 507 B-508 B.  
 15, 23 la parusía final, 447 A.  
 15, 29 bautismo sobre los difuntos, 75 A.  
 15, 33 cita de la *Taida*, 114 A.  
 15, 51 «todos resucitaremos», 508 B.  
 16, 17 parusía es presencia, 447 A.  
 16, 22 *Maranatha*; ven, oh Señor, 447 B.

#### II A LOS CORINTIOS

3, 7 ss la ley, causa de muerte, 362 B.  
 5, 1-4 la imagen de la tienda, 585 A.  
 5, 6-8 vivir es peregrinar lejos del Señor, 410 B.  
 5, 10 todos deberemos comparecer ante el tribunal de Cristo, 511 A.  
 5, 14 la caridad de Cristo nos constituye, 105 B-106 A.  
 5, 21 Cristo se hizo pecado por nosotros, 498 A.  
 11, 32 s. Pablo huye de Damasco, 431 B.

#### GÁLATAS

1-2 Pablo defiende su carácter de Apóstol, 52 B.  
 1, 17 Pablo se retira al desierto, 431 B.  
 2, 11-14 el episodio de Pedro y de Pablo en Antioquía, 433 A.  
 2, 19 s. «estoy crucificado con Cristo», 2 B.  
 2, 21 s. Agar y Sinaí, 293 B.  
 3 la ley, pedagogo hacia Cristo, 23 A.  
 3, 1-5 manifestación del Espíritu Santo, 225 A.

3, 15 Cristo se hizo maldición por nosotros, 498 A.  
 3, 15-29 la ley, pedagogo hacia Cristo, 225 B.  
 3, 19 (*Rom. 5, 20*) la ley multiplica las transgresiones, 362 A.  
 4, 21-31 Agar y Sara, 225 B-226 A; 288 B; 289 A; 548 B-549 A.  
 4, 4 «en la plenitud de los tiempos», 187 B.  
 5, 16-25 «carne y espíritu», 119 A.  
 6, 16 «*Israel Dei*», 294 A.

## EFESIOS

2, 3 «éramos por naturaleza sujetos a la ira», 455 B.  
 3, 1-21 «el misterio oculto desde los siglos en Dios», 174 A.  
 4, 11 evangelistas, pastores, 108 A.  
 5, 2 Cristo, ofrenda y víctima por la humanidad, 498 B.  
 2, 2-25 Cristo se entregó por la Iglesia, 498 A.  
 5, 28-31 el matrimonio, sacramento, 396 A.

## FILIPENSES

1, 1 esclavo de Jesucristo, 497 B.  
 1, 23 la vida es Cristo, la muerte una ganancia, 410 B.  
 2, 5-11 Cristo encarnado: verdadero Dios y verdadero hombre, 134 A-B.  
 2, 5-11 encarnación y redención, 217 B.

## COLOSENSSES

1, 15-20 el primado de Cristo: Dios y Redentor, 115 B; 127 A.  
 1, 16 ss. rectificación en la desavenencia entre Dios y el mundo, 411 A.  
 1, 18 Cristo cabeza, plenitud de la divinidad, 115 B.  
 1, 24 sufrir por nuestros hermanos, 135 B.  
 1, 24-2, 5 regocijo por los padecimientos... admíple ea que desunt, 115 B.  
 2, 13 ss. el acta de condenación, 497 A-B.  
 3, 14 la caridad es el vínculo de la perfección, 106 A.  
 3, 15 la paz domina en los corazones, 453 A.  
 3, 17 «haced todo en el nombre del Señor», 427 A.

## I A LOS TESALONICENSES

1, 3 la paciencia perseverante, 194 B.  
 1, 6-8 la palabra del Señor, 364 A.  
 2, 19 la parusía final, 447 B.  
 4, 13-18 «nosotros, los vivos, los que quedamos, no nos anticiparemos...», 580 B.  
 4, 15 la parusía final, 447 B.

5, 1-11 el día del Señor, 581 B.  
 5, 14 (II *Tes. 3, 8-12*) los ociosos en Tesalónica, 581 B.

## II A LOS TESALONICENSES

2, 1-10 el anticristo, el impedimento u obstáculo, 35 A-B.

## I A TIMOTEO

2, 4 Dios quiere que todos se salven, 472 A.  
 2, 5-6 Cristo, nuestro mediador y rescate, 498 A-B.  
 3, 1-7 las dotes del sacerdote, 472 B-473 A.  
 3, 15 la Iglesia, «columna y fundamento de la verdad», 500 B.  
 5, 18 cita de *Lc. 10, 7*, 275 B.  
 6, 5-17 aviso a los ricos y a los pobres, 469 A.  
 6, 10 la avaricia raíz de todos los males, 65 A.

## II A TIMOTEO

3, 16 la Sagrada Escritura, inspirada por Dios, 275 A.

## TITO

1, 6-9 la dote del sacerdote, 472 B-473 A.  
 3, 5 palingénesis o regeneración, 499 A-B; 187 B.

## HEBRÉS

5-10 el sacerdocio de Cristo, 524 A.  
 6, 4-6 «imposible renovarse a penitencia», 120 A.  
 7, 2-3 Melquisedec tipo de Cristo, 398 B-399 A.  
 9 el sacrificio, 205 B.  
 9, 23-10, 18 Cristo, víctima sacerdotal, 527 A.  
 9, 26 en la plenitud de los siglos, 187 B.  
 10, 27 la muerte, punto determinante de la eternidad, 410 B.  
 11, 37 fueron aserrados, 290 A.  
 11, 4; 12, 24 «después de muerto sigue hablando», 2 A.

## SANTIAGO

2, 21-24 la fe sin las obras es estéril, 538 B-539 A.  
 5, 4 defraudar el justo salario clama venganza, 454 A.  
 5, 12 no juréis, 348 B.  
 5, 14-15 la unción de los enfermos, 539 A.  
 5, 16 «confesaos vuestras faltas», 120 A.

## I DE JUAN

1, 1 el logos de la vida, 364 A.  
 2, 15-17 el que pertenece al mundo no tiene en sí el amor de Dios, 411 B.

2, 18-22 «es la última horas», 35 A.  
 3, 16 debemos sacrificarnos por nuestros hermanos», 363 A.  
 4, 7-21 el amor del próximo condición y expresión del amor de Dios, 105 B-106 A.  
 5,7 s. *comma* de Juan, 115 B-116 A.

#### I DE PEDRO

1, 1 s la Trinidad, 591 B.  
 1, 18 s. el rescate obrado por Cristo, 497 A.  
 2, 5 sacerdocio regio, 524 B.  
 2, 9 los cristianos, regio sacerdocio, nación santa, 272 A; 497 B.  
 3, 3 cosmos: belleza, orden, 411 A.  
 3, 18 ss. (4, 5 s.) descendimiento de Jesús a los infiernos, 149 A.

#### II DE PEDRO

1, 4 «partícipes de la divina naturaleza», 13 A.  
 1, 16 parusía, la encarnación del Verbo, 447 A.  
 1, 20 los autores sagrados movidos por Dios, 275 A.

3, 13 «cielos nuevos y tierra nueva», 187 B.  
 3, 76 la epístola de Pablo, «como las otras escrituras», 275 B.

#### APOCALIPSIS

1, 4 «Con vosotros sean la gracia y la paz, de parte del que es, de los siete espíritus, y de Jesús», 591 B.  
 1, 18 «Cristo tiene las llaves de la muerte y del infierno», 274 A.  
 2, 6-14 s. 24 Nicolaitas, 418 B.  
 2, 13 el trono de Satanás en Pérgamo, 465 A.  
 3, 14 Jesús testimonio fiel y veraz, 391 A.  
 11, 3-13 los dos testimonios, 582 A.  
 12, 1-17 «una mujer, envuelta en el sol», 39 A.  
 12, 9 la serpiente antigua, 166 B.  
 19, 13 el logos, 364 A.  
 20 el milenio, 39 B.  
 20 la resurrección de los cuerpos, 508 B-509 A.  
 20 los mil años, 188 B.  
 20, 11 resurrección y juicio final, 347 B.  
 22, 20 *Maranatha*: ven, Señor, 447 B.



## ÍNDICE DE MATERIAS

Las voces de que se trata directamente van indicadas con caracteres negros; las otras citas se refieren a los lugares en que el nombre o el asunto se halla efectivamente ilustrado.

Respecto de las indicaciones A, B, cfr. las explicaciones que preceden al Índice Bíblico.

### A

Ab (*v. Calendario*), 93 A.  
Abaddon (*v. Demonio*), 245 A-B.  
**Abandono de Jesús en la Cruz**, 1 A.  
Abdías, 1 A-B.  
Abdón (*v. Jueces*), 345 A.  
**Abel**, 1 B-2 A.  
Abgar (carta de), 49 B-50 A.  
Abías, rey de Judá, 330 B-331 A.  
Abiatar, 142 A; 143 B.  
Abib (*v. Calendario hebreo*), 93 A.  
**Abimelec**, 2 A.  
Abnegación, 2 B.  
Abner, 142 B.  
Abominatio desolationis, 34 B; 36 A.  
**Abraham**, 2 B-5 A; 131 A.  
**Abraham** (Apocalipsis de; Testamento de), 46 B.  
Absalón, 144 A-145 A.  
Acomodación (sentido acomodaticio), 546 B.  
**Actos de los Apóstoles**, 5 A-8 B.  
**Adán**, 8 B-11 B.  
Adán-Cristo, 11 B.  
Adivinación, 71 B; 501 A.  
Adón, 12 A.  
Adonai (Dios), 158 A.  
Ádonías, 531 A.  
Adonias (las), 12 A-B.  
Adonis (jardines de), 12 A.  
Adonis (Tammuz), 12 A-B.  
**Adopción**, 12 B-13 B; 229 A.  
**Adoración**, 13 B-14 B.  
Adulterio, 395 A-B.  
Afka (Nahr Ibrahim), 12 A.  
Ágape (*v. Eucaristía*), 201 B.  
Agar, 3 B.  
Ageo, 14 B-15 A.  
Agonía de Jesús, 15 A-B.

Agrapha, 15 B-16 B.  
**Agrípa I**, 262 B-263 B.  
**Agrípa II**, 264 A-B.  
Agustín (San), 284 A.  
Ahalamu, 55 A.  
Ahikar (historia de), 586 B-587 A.  
Ahriman, 466 A.  
Ahuramazda, 466 A.  
Ajab, rey de Israel, 296 A.  
Ajaz, rey de Judá, 297 A; 322 B.  
Ajas, 16 B.  
**Ajimelec**, 16 B.  
Ajjalon (valle de) (*v. Gabaón*), 439 A-B.  
Akhetaton, 26 A.  
Albino (procurador), 476 A.  
Alcimo, 17 A.  
Alegoría, 17 A; 283 A-B.  
Alejandra (reina), 372 A-B.  
Alejandrina (escuela), 17 A; 283 A-B.  
Alejandrino (códice), 17 A; 584 A.  
**Alfa y Omega**, 17 A.  
**Alfabeto**, 17 A-18 B.  
Alfeo, 18 B.  
**Alianza**, 18 B-23 B.  
Alma, 267 A-B.  
**Altar**, 24 A-B.  
Altar del incienso, 24 B.  
**Altura**, 24 A-26 A.  
Allel, 23 B-24 A.  
Amalecitas, 26 A.  
**Amarna**, 26 A-27 B.  
Amasías, rey de Judá, 332 A.  
Ambrosiaster, 283 B-284 A.  
**Amenofis III-IV**, 27 A-28 A.  
Amenonép (sabiduría de), 180 A.  
Amiatino (códice), 599 B.  
Amón, rey de Judá, 333 B.  
**Amonitas**, 28 A.  
Amorreos, 28 B-30 B.

Amós, 29 B-30 B.  
 Amrafel, 2 B; 246 A; 131 A.  
 Amri (hebr. Omri), rey de Israel, 295 B.  
 Amurru, 26 B; 28 B.  
 Ana, la anciana del Templo, 31 A.  
 Ana, Madre de Samuel, 30 B.  
 Ana, Madre de la Virgen, 31 A.  
 Analogía de la fe, 260 A.  
**Ananías, Safira**, 31 A-B.  
 Andís, sumo sacerdote, 31 B.  
**Anat** (v. *Ras Shamra*), 495 A-B.  
**Anatema**, 31 B-32 A.  
 Andrés, 51 A.  
**Anémone**, 12 A.  
**Ángel** (el) de Yavé, 32 B.  
**Ángeles**, 32 A-33 A.  
**Animales puros e impuros**, 33 A.  
**Anticristo**, 33 A-35 B.  
**Antilogía** (v. *Hermenéutica*).  
**Antioco IV Epifanes**, 35 A-36 B; 337 B-338 A.  
**Antioquena** (escuela), 283 A-B.  
**Antropomorfismos**, 36 B.  
**Año** (v. *Calendario*), 92 B.  
**Aod** (v. *Jueces*), 345 A.  
**Apocalipsis**, 36 B-41 B; 35 A.  
**Apocalíptica** (literatura), 41 B-43 B.  
**Apócrifos**, 43 B-51 A.  
**Apolo** (v. *Corintios*), 122 B.  
**Apóstoles**, 51 A-52 B.  
**Aprias**, 70 A.  
**Aquila** (versión de), 242 A.  
**Aquior**, 242 B-243 A.  
**Aquis** (rey de Gat), 142 A-B.  
**Arabah**, 440 B.  
**Árabes**, 52 B-53 A.  
**Aram-Naharajim**, 55 A.  
**Arameo** (idioma), 53 B-55 A.  
**Arameos**, 55 A-56 B; 3 A; 233 A.  
**Árbol de la ciencia**, 445 A; 10 A-B.  
**Árbol de la vida**, 445 A; 10 A-B.  
**Arca de la alianza**, 56 B-57 A; 255 A-B.  
**Arca de Noé**, 155 A-B.  
**Arioc**, 3 B.  
**Aristea** (carta de), 46 A.  
**Aristóbulo II**, 372 B.  
**Armenia** (versión), 57 A-B.  
**Arón**, 57 B-58 B.  
**Arquelao**, 262 B.  
**Arqueología**, 58 B-62 A.  
**Arqueología de Egipto**, 61 A-62 A.  
**Arqueología de Fenicia**, 60 B.  
**Arqueología de Mesopotamia**, 59 B-60 B.  
**Arqueología de Palestina**, 58 A-59 B.  
**Arqueología del Asia Menor y Alta Siria**, 60 B-61 A.  
**Artajerjes III Oco**, 343 B.

As (v. *Dinero*), 156 A.  
**Asa**, rey de Judá, 331 A.  
**Asaf**, 62 A-B.  
**Ascensión**, 62 B-63 A.  
**Aser**, 63 A-B.  
**Aśerah**, 34 B; 96 B.  
**Asirios**, 63 B-64 B.  
**Asmodeo**, 150 B.  
**Asmoneos**, 372 A.  
**Assur Ubailit**, 64 A.  
**Astarte**, 96 B.  
**Asuero**, 65 A.  
**Asunción de María Santísima**, 388 B-389 A.  
**Asurbanipal**, 64 A-B.  
**Atalia** (reina), 331 A-332 A.  
**Atributos divinos**, 158 B-161 B.  
**Avaricia**, 65 A.  
**Avesta**, 465 B-466 A.  
**Azarias** (Ozías), rey de Judá, 332 A-B.  
**Azazel**, 151 A; 205 A.  
**Ayuno**, 65 A-66 B.

**B**

**Baal**, 67 A-B.  
**Babel** (Torre de), 67 A-68 A.  
**Babilonios**, 68 A-71 B.  
**Balam**, 71 A-72 B.  
**Baldad** (v. *Job*), 314 B.  
**Baltasar** (Bel-śarra-usur), 138 B-139 A.  
**Bāmāt-Bamōth**, 24 A; 24 B.  
**Barac** (v. *Débora*), 146 A-B.  
**Barsaba**, 72 B.  
**Bartolomé**, 51 B.  
**Bartolomé** (Evangelio de), 51 A.  
**Baruc**, 72 B-73 B.  
**Baruc** (Apocalipsis de), 46 A.  
**Basa**, rey de Israel (v.), 295 A-B.  
**Basán-Batanea**, 73 B-74 A.  
**Bato** (v. *Medidas*), 397 A.  
**Bautismo**, 74 A-75 A.  
**Becerro de oro**, 75 A-76 A.  
**Belén**, 76 A-B.  
**Belial**, 76 B.  
**Belzebul** (v. *Baal*), 67 A.  
**Benedictus**, 77 A-B.  
**Benjamín**, 77 B-78 A.  
**Berenice**, 264 A.  
**Berit** (alianza), 18 B; 80 B.  
**Bernabé**, 78 B.  
**Betania**, 78 B-79 A.  
**Bétel**, 79 A-B.  
**Betesda**, 79 B-80 A.  
**Bethabara**, 79 A.  
**Betsaida** (de Galilea), 80 A.  
**Beza** (código de), 8 A; 584 A.

Biblia, 80 B-87 A.  
 Biblia, división en capítulos y versículos, 81 A-B.  
 Biblos, 87 B-88 A.  
 Bienaventuranzas, 88 A-89 B.  
 Blasfemia contra el Espíritu Santo, 89 B-90 B.  
 Boahírica (versión), 127 B.

## C

Cadenas exegéticas, 284 B.  
 Cadesbarne, 91 A.  
 Cafarnaúm, 91 A-B.  
 Caifás, 91 B-92 A.  
 Cain, 92 A-B.  
 Caldea (v. *Babilonia*), 68 B-70 B.  
 Calendario hebreo, 92 B-94 A.  
 Calvario, 94 A-B.  
 Cam, 94 B-95 A.  
 Caná, 95 A.  
 Canán, 95 B-97 A.  
 Candelabro de siete brazos, 97 A-98 A.  
 Canon bíblico, 98 A-102 A.  
 Canon de Esdras, 100 A.  
 Canon de Orígenes, 100 B.  
 Canon de San Jerónimo, 101 A.  
 Canónigos de San Víctor, 284 B.  
 Cantar de los Cantares, 102 A-104 A.  
 Carafanús (código), 600 B.  
 Caridad, 104 A-106 B.  
 Carismas, 106 B-108 A.  
 Carmelo, 108 A-B.  
 Carne y espíritu, 119 A.  
 Casleu, Kisleu (v. *Calendario*), 93 A.  
 Caspios, 69 A.  
 Castigo de Adán, 10 B-11 A.  
 Categorías angélicas, 33 A.  
 Catequesis apostólica, 108 A-109 B.  
 Católicas (Epístolas), 109 B-110 A.  
 Cautividad (Epístolas de la), 110 A-B.  
 Cavensis (código), 599 B-600 A.  
 Cedrón, 110 B.  
 Cesarea (Marítima), 111 A-B.  
 Cesarea de Felipe, 111 A.  
 Cetim (v. *Kittim*), 350 A-B.  
 Cetura, 4 B.  
 Cineos, v. *Quineos*, 489 B-490 A.  
 Circuncisión, 111 B-113 A.  
 Ciro el Grande, 113 A-B.  
 Citas implícitas, 113 B-114 B.  
 Cleofás, 114 B.  
 Codo (v. *Medidas*), 396 B.  
 Cedorlaomer, 3 B; 181 B.  
 Colonia (Concilio de), 9 A.  
 Colosenses (Epístola a los), 114 B-115 B.  
 Comisión Bíblica, 116 A-118 A.  
 Comma de San Juan, 115 B-116 A.

Comunión (v. *Eucaristía*), 202 A-B.  
 Concilio de los Apóstoles, 118 A-B.  
 Concordancias bíblicas, 118 B-119 A.  
 Concupiscencia, 119 A.  
 Confesión, 119 A-120 B.  
 Contexto gramatical, 258 A.  
 Contexto lógico, 258 A.  
 Contrasentidos bíblicos, 548 A.  
 Conversión, 120 B-121 B.  
 Coponio, 475 A.  
 Coptas (Versiones), 121 B-122 A.  
 Cordero de Dios, 122 A.  
 Cordero pascual, 448 A-449 B.  
 Coré, 420 B.  
 Coreitas, 530 A.  
 Corintios (Epístola a los), 122 A-125 A.  
 Cornelio centurión, 6 B-7 A.  
 Correctores bíblicos, 125 A-B.  
 Cosmogonía bíblica (Hexámerón), 264 B-266 B.  
 Creación, 125 B-127 A.  
 Cristiano, 127 A.  
 Cristo (Mesías), 400 B-403 B.  
 Crítica bíblica, 127 B-128 A.  
 Crítica literaria, 129 B-130 A.  
 Crítica textual, 128 B-129 B.  
 Crónicas (Libro de las), 446 A-B.  
 Cronología bíblica, 130 A-133 A.  
 Cruz - Crucifixión, 133 A-134 B.  
 Cuadrante (v. *Dinero*), 156 A.  
 Cuernos del altar, 24 A-B.  
 Cuerpo místico, 135 A-136 B.  
 Cuestión bíblica, 280 B-281 A.  
 Cumano Ventidio (procurador), 475 B.  
 Cusaf arquita, 144 B-145 A.

## CH

Cherem (v. *Anatema*), 31 B.  
 Chester Beatty (Papiros), 140 A; 443 A.

## D

Daeva, 466 A.  
 Dagón, 219 A.  
 Dálila, 538 A.  
 Damasceno (v. *Documento sadoquita*), 162 A-B.  
 Dan, 137 A-B.  
 Daniel, 138 A-141 B.  
 Daniélou, 549 B.  
 David, 141 B-145 B.  
 Débora, 146 A-147 A.  
 Decálogo, 147 A-148 A.  
 Decápolis, 148 A-B.  
 Decidio Saxa, 355 B.  
 Dedicación del Templo, 148 B-149 A.  
 De Lubac, 549 B.

Demencia zooantrópica, 138 B.  
 Demoniacos (v. *Endemoniados*),  
 Demonio (v. *Diablo*),  
 Deportados (los) de Judá, 69 B; 70 A; 206 A;  
 334 A-B; 335 A-B.  
**Descendimiento de Jesús a los infiernos**, 149  
 A-B.  
**Deuterocanónicos**, 97 B-101 B.  
**Deutero-Isaías**, 291 B.  
**Deuteronomio**, 149 B-150 B.  
**Diablo**, 150 B-151 B.  
**Diáconos**, 151 A-152 B.  
**Diáspora**, 152 B-154 A.  
 Diatessaron, 563 A.  
 Didracma, 156 A.  
 Diezmo, 154 A-B.  
 Difuntos, 553 A-B.  
**Deluvio**, 154 B-155 B.  
**Dinero**, 156 A-B.  
**Dios**, 156 B-161 B.  
 Dios creador, 159 B.  
**Discípulos de Jesús** (v. *Apóstoles*),  
 Discreción de los espíritus, 107 B.  
 Discursos de sabiduría y de ciencia, 107 B.  
 Divinidades babilónicas, 71 A-B.  
 Divinidades egipcias, 179 B.  
 Divino Afllante Espíritu, 163 A-B; 230 B-231 B.  
 Doctor de la justicia (Manuscritos del Mar  
 Muerto), 379 B.  
**Documento Sadoquita**, 162 A-B.  
**Documentos Pontificios**, 162 B-164 A.  
 Dolor, 164 A-165 A.  
 Dones del Espíritu Santo, 165 A-B.  
 Dones sobrenaturales de Adán, 10 A.  
 Dracma, 156 A.  
**Dragón**, 165 A-166 B.  
 Drehem, 3 A.  
 Dublínensis (código de la Vulgata), 600 A.  
 Dudas acerca de los deuterocanónicos del N. T.,  
 100 B-102 A.

E

**Ebionitas**, 167 A-B.  
**Ecce Homo**, 167 B-168 A.  
**Eclesiastés**, 168 A-169 B.  
**Eclesiástico**, 170 A-172 A.  
**École biblique**, 172 A-B.  
**Edén** (v. *Paraíso terrenal*),  
 Ediciones del texto original, 81 B-82 A.  
**Edom**, 172 B-173 A.  
 Efa, 397 A-B.  
**Efesios (Epístola a los)**, 173 A-174 B.  
**Efod**, 175 A-B.  
**Efraim**, 175 B-176 A.  
**Efrata**, 76 A-B.

Efrem (Código de), 584 B.  
 Egerton (papiro de), 324 B.  
**Egipto**, 176 A-181 A.  
 Eglón (Jueces), 345 A.  
 Ehud (Jueces), 345 A.  
 Ekhнатон, 27 B.  
 Ela, rey de Israel, 295 B.  
 Elam, 181 A-182 A.  
**El-Amarna** (v. *Amarna*),  
 Elcana (v. *Samuel*),  
 Eleazar (v. *Macabeos*),  
 Elefantina (Papiros de), 44 A; 54 A.  
**Elegidos**, 182 A-B.  
**Elías**, 182 B-184 A.  
 Elías tipo de Juan Bautista, 183 B.  
 Eliezer, 4 A-B.  
 Elifaz, 314 B-315 B.  
**Eliseo**, 184 A-B.  
 Elion, 157 A.  
 Elohָה haššamaim, 158 B.  
 Elohim, 157 B.  
 El Shaddai, 157 B.  
**Emaús**, 184 B-185 A.  
**Emmanuel** (v. *Mesías*),  
 Empadronamiento de David, 145 A-B.  
 Empadronamiento de Quirino, 475 A.  
 Enacim, 237 A.  
 Encenias, 148 B.  
 Encíclicas sobre la Sagrada Escritura, 162 B-  
 164 A.  
**Endemoniados**, 185 A-186 A.  
 Enoc, 451 A.  
 Enoc (Libro de), 44 A-B.  
 Enuma Elish, 70 B; 226 A.  
 Era mesiánica, 22 B; 187 B.  
 Eras, 94 A.  
**Esatú**, 186 A-B.  
**Escándalo**, 186 B-187 A.  
**Escatología**, 187 A-189 B.  
**Eslavitud**, 190 A-B.  
 Escribas, 90 B-91 A.  
 Escritura fenicia, 17 B.  
 Escritura pictográfica, 17 A-B.  
 Escritura Sagrada, 80 B.  
 Escritura silábica, 17 A-B.  
 Esdras (Libro III y IV), 45 B-46 A.  
**Esdras-Nehemías**, 191 A-193 A.  
**Esdrelón**, 193 A-B.  
 Esenios, 193 B-194 A.  
**Esperanza**, 194 A-B.  
**Espíritu de Yavé**, 194 B-195 B.  
**Espíritu Santo**, 195 B-196 A.  
 Espiritualidad de Dios, 159 B.  
 Esteban (San), 6 B; 426 B.  
 Ester, 196 B-198 A.  
 Estrella (v. *Magos*),  
 Etanim (v. *Calendario*),

Eternidad (v. *Dios*).  
**Etiope (Versión)**, 198 A-B.  
**Eucaristía**, 198 B-202 B.  
**Efrates**, 202 B-203 A.  
**Eva**, 8 B-11 B; 234 B-235 A.  
**Eva-María**, 238-B-239 A.  
**Evangelio**, 203 A-B.  
**Evangelio** según los Egipcios, 47 A-B.  
**Evangelio** según los Hebreos, 47 A.  
**Evolucionismo antropológico**, 9 A-10 A.  
**Exégesis Bíblica** (v. *Hermenéutica*) (historia de la) (v. *Interpretación de la Biblia*).  
**Éxodo (Libro del)**, 203 B-204 B.  
**Éxodo de Egipto**, 130 B-131 A; 250 B-251 A.  
**Expiación (Día de la)**, 205 A-B.  
**Ezequías**, rey de Judá, 333 A.  
**Ezequiel**, 205 A-209 B.

**F**

**Fado Cuspio**, 475 B.  
**Fanuel**, 211 A.  
**Farán**, 211 A-B.  
**Fariseos**, 211 B-213 A.  
**Fe**, 213 A-214 A.  
**Felipe Apóstol**, 51 A.  
**Felipe Diácono**, 214 B.  
**Félix (procurador)**, 476 A.  
**Fenicios-Fenicia**, 214 B-216 A.  
**Filemón (Epístola a)**, 216 A-B.  
**Filipenses (Epístola a los)**, 216 B-218 A.  
**Filipo**, tetrarca de Iturea, 262 B.  
**Filisteos**, 218 A-219 B.  
**Filón**, 219 B-221 B.  
**Formas (Historia de las)**, 221 B-222 B.  
**Fracción del pan (Eucaristía)**, 201 A-B.  
**Fuldense (Códice)**, 599 B.

**G**

**Gabael (Gabelo)**, 588 A.  
**Gabaón**, 439 A-B.  
**Gabriel (Ángel)**, 32 B.  
**Gad**, 223 A-B.  
**Gadd (Crónica de)**, 223 B-224 A.  
**Galad**, 441 A.  
**Gálatas (Epístola a los)**, 224 A-226 A.  
**Gállea**, 226 A-B.  
**Galiano (procónsul)**, 132 B; 433 B.  
**Galo Cestio**, 356 A-B.  
**Gamaliel**, 6 B; 431 A; 475 B.  
**Garizín (v. Samaria)**, 439 B; 534 A.  
**Gatha (las)**, 466 A.  
**Gaulanítide (v. Palestina)**, 440 B.  
**Gazer**, 227 A.

**Gazofilacio**, 227 A-B.  
**Gedeón**, 227 B-228 A.  
**Gehenna**, 228 A-B.  
**Genealogía de Jesús**, 228 B-229 B.  
**Géneros literarios**, 229 B-232 A.  
**Genesaret**, 235 A-B.  
**Génesis**, 232 A-235 A.  
**Génesis menor o Jubileos**, 44 B-45 A.  
**Georgiana (Versión)**, 235 B-236 A.  
**Getsemani**, 236 A-B.  
**Gigantes**, 236 B-237 B.  
**Gilgameš**, 71 A; 155 B.  
**Glosa**, 237 B-238 A.  
**Glosa ordinaria**, 284 B.  
**Glossolalia**, 107 B-108 A.  
**Gobrias (Gubaru)**, 70 B; 113 A.  
**Godolias**, 238 A.  
**Gog y Magog**, 39 B.  
**Gólgota (v. Calvario)**,  
**Goliat**, 141 B-142 A.  
**Gomor (homero)**, 397 A-B.  
**Gomorra (v. Pentápolis)**,  
**Gosen (= Gessen)**, 250 B; 320 B.  
**Gótica (Versión)**, 238 A-B.  
**Gracia**, 238 B-240 A.  
**Graduales (Salmos)**, 529 B.  
**Griegas (Versiones)**, 240 B-242 B.  
**Griego (bíblico)**, 242 B-243 B.  
**Guejazi (Giezi)**, 184 A-B.

**H**

**Habacuc**, 245 A-B.  
**Habacuc (comentario en los manuscritos del Mar Muerto)**, 379 B.  
**Habíros (v. Hebreos)**,  
**Haceldama**, 245 B-246 A.  
**Hallel (v. Allel)**,  
**Hammanim**, 25 A; 67 B.  
**Hammurabi**, 246 A-247 B.  
**Heber (v. Hebreos)**,  
**Hebreo (lengua)**, 247 B-249 A.  
**Hebreos**, 249 A-251 A.  
**Hebreos (Epístola a los)**, 251 A-253 A.  
**Hebrón**, 253 A-B.  
**Helenismo**, 253 B-255 A.  
**Heli**, 255 A-256 A.  
**Heliodoro**, 370 B; 424 B.  
**Herederos de Dios**, 13 B.  
**Harem (v. Anátema)**,  
**Hermanos de Jesús**, 256 A-B.  
**Hermenéutica**, 256 B-260 B.  
**Herodes (el Grande)**, 260 B-262 A.  
**Herodes (Familia de)**, 262 A-264 B.  
**Herodes Agripa I**, 263 B.  
**Herodes Agripa II**, 264 A-B.

Herodes Antípata, 262 B-263 B.  
 Herodes Filipo, 262 B.  
**Hexamerón**, 264 B-266 B.  
 Hexáplas, 241 B-242 A.  
**Hijo del Hombre**, 266 B-267 A.  
 Hikos, 177 B-178 A.  
 Historia de las formas, 221 B-222 B.  
 Holocausto, 526 A.  
 Holofernes, 342 B-344 A.  
**Hombre**, 267 A-269 A.  
 Horeb, 559 A.  
**Hosanna**, 269 B.  
 Humildad Cuadrado, 356 A.  
**Humildad**, 269 B-270 B.  
**Hurritas**, Horitas, Horreos (v. *Jorros*).

## I

**Ideogramas**, 17 A.  
**Idolotito**, 271 A.  
 Idumea, 172 B-173 A.  
**Iglesia**, 271 B-273 A.  
 Imprecatorios (Salmos), 530 A-B.  
 Inerrancia bíblica, 280 B.  
**Infancia (Evangelio de la)**, 273 A-274 B.  
**Infierno**, 274 B.  
 Inmaculada concepción, 389 A.  
 Inmortalidad, 510 A; 507 A-B.  
**Inocentes (Matanza de los)**, 274 B.  
 Inspiración, 275 A-282 A.  
 Instituto bíblico, 282 A-283 A.  
**Interpretación de la Biblia (Historia de la)**, 283 A-287 A.  
 Interpretación de las lenguas, 107 B.  
**Introducción bíblica**, 287 B-288 A.  
 Isabel, 273 B; 327 B; 386 B.  
 Isac, 288 A-289 A.  
 Isacar, 289 B.  
**Isafas**, 289 B-293 A.  
 Isbaal (Isbolet), 142 B.  
**Ismael**, Ismaelitas, 293 A-294 A.  
**Israel (Jacob)**, 294 A.  
**Israel (Reino de)**, 294 B-297 B.  
 Itala, 297 B.  
 Iturea, 298 A-B.

## J

Jacob, 299 A-300 A.  
**Jacobo (Protoevangelio de)**, 47 B.  
 Jael (v. *Débora*), 146 B; 345 A.  
 Jafet, 300 A.  
 Jair (v. *Jueces*), 345 A.  
 Jarán, 300 A-B.  
 Jasón (hermano de Onías III), 35 B.  
 Jasón de Cirene (v. *Macabeos*), 370 B-371 A.

Jazael, 296 A-297 A.  
**Jeconías (Joaquín)**, 334 A-B.  
 Jefté, 300 B-301 A.  
 Jehú, rey de Israel, 296 B.  
**Jeremías**, 301 A-304 A.  
**Jeremías (Epístola de)**, 304 A.  
 Jericó, 304 A-305 B.  
 Jerjes, 65 A.  
 Jeroboam I, rey de Israel, 294 B-295 A.  
 Jeroboam II, rey de Israel, 297 A.  
**Jerusalén**, 305 A-307 B.  
 Jesé, 141 B.  
**Jesucristo**, 307 B-311 A; (muerte de), 134 A; 410 B.  
 Jesús ben Sirac (v. *Eclesiástico*), 170 A.  
**Jeteos**, 311 B-313 B.  
**Jetró**, 314 A.  
 Jezabel, 295 B; 331 A; 216 A.  
**Joab (v. David)**, 144 B; 145 A.  
 Joaaz, rey de Judá, 334 A.  
 Joaaz, rey de Israel, 296 B.  
 Joaquim, rey de Judá, 334 A.  
 Joaquín, rey de Judá, 334 A-B.  
 Joás, rey de Judá, 332.  
 Joatam (Jotam), rey de Judá, 332 B.  
 Job, 314 A-315 B.  
 Joel, 316 A-B.  
 Jonás, 316 B-317 B.  
 Joram, rey de Judá, 331 A-B.  
**Jordán**, 318 A-B.  
**Jorros**, 318 B-319 A; 63 B.  
 Josafat, rey de Judá, 331 A-B.  
**Josafat (Valle de)**, 319 A-B.  
**José, hijo de Jacob**, 319 B-320 B.  
**José (San)**, 320 B-321 B.  
 José Barsabas (v. *Barsaba*).  
 José el Carpintero (Historia de), 48 A.  
 José, pariente de Jesús (v. *Hermanos de Jesús*), 256 A-B.  
 Josías, rey de Judá, 333 B-334 A.  
**Josué**, 322 A-323 B.  
 Jotam (Joatam), rey de Judá, 332 B.  
**Juan Apóstol (IV Evangelio; Epístolas)**, 323 B-327 A.  
**Juan Bautista**, 327 B-328 B.  
 Juan Hircano, 369 B; 370 A; 372 A.  
 Juan Macabeo, 371 B.  
 Juan Marcos (v. *Marcos*), 380 B.  
 Juan el Presbítero (v. *Juan Apóstol*).  
 Jubileo, Año Jubilar, 328 B-329 A.  
 Jubileos (Libro de los), 44 B-45 A.  
 Judá, hijo de Jacob, 329 A-330 A.  
**Judá (reino de)**, 330 A-335 A.  
 Judaísmo, 335 A-338 B.  
**Judas Apóstol**, 338 B-339 A.  
**Judas Barsabas (v. *Barsaba*)**.  
**Judas Iscariote**, 339 B-341 B.

Judas Macabeo, 371 B.  
 Juden, 341 B-342 B.  
 Judios (v. *Judaísmo*), 337 B.  
 Judit, 342 B-344 A.  
 Jueces, 344 A-346 A.  
 Juicio de Dios, 346 B-347 A.  
 Juicio universal, o final, 347 A-B.  
 Juramento, 347 B-348 B.  
 Justicia divina, 160 B.

## K

Kareyov, 34 B.  
 Kedorlaomer, 181 B.  
 Keret (leyenda de), 495 B.  
 Kippur, 526 A.  
 Kittim, 349 A-B.  
 Koiné, 242 B.

## L

Labán, 299 A.  
 Ladrones (Los dos), 351 A.  
 Lamec (v. *Patriarcas*).  
 Lamentaciones, 351 A-352 A.  
 Laodicenses (Epístola a los), 50 A.  
 Laquis, 352 B-353 A.  
 Larsa (Ellasar), 3 B.  
 Latinas (Versiones), 353 B-354 B.  
 Lázaro de Betania, 355 A-B.  
 Legados de Siria, 355 B-356 B.  
 Levi, 356 B.  
 Leviatán, 356 B-357 A.  
 Levirato (Ley del), 357 A-B.  
 Levitas, 357 B-359 A.  
 Levítico, 359 B-360 B.  
 Ley hebreica, 360 B-362 B.  
 Ley, Profetas y Escritos, 99 A-B.  
 Libertad (v. *Hombre*).  
 Libro de los muertos (Egipto), 179 B-180 A ; 453 A.  
 Libros Sagrados (catálogo), 81 A.  
 Limosna, 362 B-363 A.  
 Lirio de los campos, 363 A.  
 Logos, 363 A-364 B.  
 Loguia (v. *Mateo*).  
 Lot (v. *Abraham*).  
 Lucas, 364 B-367 B.  
 Luciano (recensión de), 242 B.  
 Luz (Bétel), 79 A.

## M

Macabeos (I y II Libro de los), 369 A-371 A.  
 Macabeos (III y IV Libro de los), 46 A.

Macabeos y Asmoneos (Historia), 371 A-373 A.  
 Macpela (cueva de), 4 A.  
 Macho cabrío, 205 A.  
 Madián-Madianitas, 373 A-B.  
 Magdalena, 383 B-384 B.  
 Magia (v. *Religión popular*).  
 Magisterio de la Iglesia, 259 A-260 A.  
 Magnificat, 373 B-374 B.  
 Magos (Los), 374 B-375 B.  
 Malaquías, 375 B-376 B.  
 Mambré, 3 B ; 439 A.  
 Mammona, 376 B.  
 Maná, 376 B-377 A.  
 Manajem, rey de Israel, 297 A.  
 Manasés, 377 A-B.  
 Manasés, rey de Judá, 333 A-B.  
 Manasés (Oración de), 46 B.  
 Mane, Thecel, Phares, 139 A.  
 Manual de disciplina, 380 A-B.  
 Manuscritos del Mar Muerto, 378 A-380 B.  
 Maran Atha, 447 B.  
 Marcos, 380 B-382 B.  
 Mar de bronce (Templo de Jerusalén), 575 B.  
 Mar de Galilea, 226 A-B ; 235 A-B.  
 Mardoqueo, 196 B-198 A.  
 Mari (Tell el-Hariri), 383 A-B.  
 María (Apocalipsis de la Virgen), 50 B-51 A.  
 María (de Betania), 383 B-384 B.  
 María (Tránsito y dormición de), 48 B.  
 María, hermana de Moisés, 384 B-385 A.  
 María Santísima, 385 A-389 B.  
 Marianne (v. *Herodes*), 260 B-261 A.  
 Mar Muerto, 389 B-390 A.  
 Marta de Betania, 390 B.  
 Martí (Ramón), 285 A.  
 Martirio, 391 A-B.  
 Masfa, 391 B-392 A.  
 Mashal (v. *Proverbios*).  
 Masora, 583 A.  
 Massebah (v. *Altura*), 24 B.  
 Matatías, 369 A ; 371 A-B.  
 Mateo, 392 A-394 A.  
 Mateo (Evangelio apócrifo de), 47 B.  
 Matías (Apóstol), 52 A.  
 Matrimonio, 394 A-396 A.  
 Matusalén, 451 A-B.  
 Medidas y Pesos, 396 B-398 A.  
 Medos, Media, 398 A-B.  
 Melek, 67 B.  
 Melquisedec, 398 B-399 A.  
 Merneftá, 204 B.  
 Merodac Baladán II, 64 B ; 69 A.  
 Mesa, 399 A-400 A.  
 Meses cananeos, 93 A.  
 Meses helénicos, 93 B-94 A.  
 Meses de Nippur, 93 A-B.  
 Mesías, 400 B-403 B.

**Mesopotamia**, 400 A-B.  
**Mica** (levita), 345 A-B.  
**Micol** (v. *David*).  
**Midrash** (v. *Géneros literarios*).  
**Miguel** (v. *Ángeles*).  
**Milagro**, 404 A-B.  
**Mina** (v. *Medida y Pesos*).  
**Minhah** (v. *Sacrificio*).  
**Miqueas**, 404 B-405 B.  
**Misericordia** (v. *Dios*).  
**Mishnah** (v. *Talmud*).  
**Misraím** (v. *Egipto*).  
**Mitanni**, 405 B-406 A.  
**Mitos cananeos**, 96 B-97 A.  
**Mitra**, 466 A.  
**Mizmor**, 530 A.  
**Moab-moabitas**, 406 B-407 B.  
**Möhél**, 112 B.  
**Moisés**, 407 B-409 A.  
**Moisés** (Asunción de), 45 B.  
**Moloc**, 409 A-B.  
**Monogenismo**, 10 A.  
**Môt** (v. *Ras Shanara*), 495 A.  
**Muerte**, 409 B-411 A.  
**Mujer** (la) amicta solis, 388 B.  
**Mundo**, 411 A-B.  
**Muratoriano** (Canon), v. *Canon*.  
**Música**, 411 B-412 B.

**N**

**Na'aman** (Jardines de), 12 B.  
**Nabateos**, 413 A-B.  
**Nabhi**, 476 B.  
**Nabonid**, 413 B-414 A.  
**Nabopolasar**, 414 A.  
**Nabucodonosor**, 414 A-415 A.  
**Nadab**, rey de Israel, 295 A.  
**Nahum**, 415 A-B.  
**Namán** (v. *Eliseo*).  
**Naplusa** (v. *Samaria*).  
**Nash** (Papiro de), 443 A.  
**Natanael** (v. *Apóstoles*), 51 B.  
**Natán**, 143 B-145 B.  
**Natividad de María** (Evangelio de la), 47 B.  
**Nazareato**, 415 B-416 A.  
**Nazarenos** (Evangelio de los), 47 A.  
**Nazaret**, 416 A-B.  
**Neanderthal** (Hombre de), 9 B.  
**Nebo**, 417 A.  
**Necao II de Egipto**, 334 A; 414 A-B.  
**Nefilim** (Nephilim, Gigantes), 236 B.  
**Neftalí**, 417 A-B.  
**Nehemías** (v. *Esdras-Nehemías*).  
**Nerón**, 39 A.  
**Nicodemus**, 417 B-418 A.

**Nicodemus** (Evangelio de), 48 A-B.  
**Nicolaítas**, 418 A-B.  
**Nicolás de Lira**, 285 A.  
**Ninive**, 64 A.  
**Nisan**, 93 A.  
**Noé**-**Amon** (Tebas), 573 B.  
**Noé**, 418 B-419 A.  
**Noemí**, 517 B.  
**Nombres teofóricos**, 419 B-420 A.  
**Nombres de Dios**, 157 A-159 A.  
**Números**, 420 A-421 B.  
**Nunc dimittis**, 421 B-422 A.  
**Nuzu**, 422 A-B.

**O**

**Obediencia**, 423 A-B.  
**Ocozías**, rey de Judá (Ozias), 331 B.  
**Ocozías**, rey de Israel, 182 B; 183 B; 296 A-B.  
**Odas de Salomón**, 45 B.  
**Ofel**, 305 B.  
**Ofni**, 535 B.  
**Olivos** (Monte de los), 423 B-424 A.  
**Omnipresencia de Dios**, 160 A.  
**Omnisciencia**, 160 A-B.  
**Omri**, rey de Israel (Amri), 296 B.  
**Onán**, 424 A.  
**Onésimo**, 216 A.  
**Onías**, 424 B.  
**Onkelos** (Targum), 573 A.  
**Oración**, 425 A-427 A.  
**Oráculos Sibilinos**, 46 B.  
**Orientalística**, 286 A.  
**Orígenes**, 241 B-242 A; 283 A-B.  
**Oseas**, 427 A-428 B.  
**Oseas**, rey de Israel, 297 A-B.  
**Ostraca**, 428 B.  
**Otoniel** (v. *Jueces*), 345 A.  
**Oxirrincos**, 429 A-B.  
**Ozías** (Azarias, rey de Judá), 332 A-B.

**P**

**Pablo apóstol**, 431 A-336 A.  
**Pablo y el helenismo**, 431 B.  
**Pablo**, primer viaje apostólico, 432 A-B.  
**Pablo**, segundo viaje, 432 B-433 B.  
**Pablo**, tercer viaje, Pablo, 433 B-434 A.  
**Pablo**, detención y encarcelamiento, 434 A-B.  
**Pablo**, viaje a Roma, 434 B.  
**Pablo** (Actos de), 49 A.  
**Pablo** (Apocalipsis de), 50 B.  
**Pacto** (berit), 18 B.  
**Padre**, 436 B-437 A.  
**Palabra de Dios** (Logos), 363 A-364 B.  
**Palestina**, 437 A-441 A.

Palingénesis, 498 A.  
 Palmira, 441 B-442 A.  
**Panes de Presentación**, 442 A-B.  
 Panion, Panias (v. *Cesarea de Filipo*), 111 A.  
**Papiros**, 442 B-443 B.  
**Parábola**, 443 B-444 B.  
**Paráclito**, 444 B-445 A.  
**Paraíso terrenal**, 445 A-B.  
 Paralelismo (v. *Poesía*).  
**Paralipómenos (I-II)**, 446 A-B.  
**Parasceve**, 446 B-447 A.  
**Parusia**, 447 A-B.  
**Pascua**, 448 A-449 B.  
**Pastor**, 449 B-450 A.  
**Pastores (Epístolas)**, 450 A.  
**Pater noster**, 450 A-451 A.  
**Patmos**, 40 B.  
**Patriarcas**, 451 A-452 A.  
 Paulinus (códice de la Vulgata), 599 B.  
**Paz**, 452 B-453 A.  
**Pecado**, 453 A-454 B.  
**Pecado original**, 454 B-455 B.  
 Pecaj (Facee), rey de Israel, 297 A.  
 Pecajaya (Faceya), rey de Israel, 297 A.  
**Pectoral**, 455 B-456 A.  
**Pedro (Apóstol)**, 456 A-459 A.  
**Pedro (Actos de)**, 48 B.  
**Pedro (Apocalipsis de)**, 50 A-B.  
**Pedro (Evangelio de)**, 48 A.  
**Pedro (Predicación de)**, 49 A.  
**Pedro y Pablo (Actos de)**, 49 A-B.  
**Penitencia (v. Confesión)**.  
**Penitenciales (v. Salmos)**.  
**Pentápolis**, 459 A-B.  
**Pentateuco**, 459 B-463 A.  
 Pentateuco Samaritano, 534 B-535 A.  
**Pentecostés**, 463 B-464 A.  
**Perea**, 464 A-B.  
 Perfección de Dios, 160 B-161 A.  
**Pérgamo**, 464 B-465 A.  
**Persas**, 465 A-467 A.  
 Pesitá (versión siríaca), 562 A.  
**Pilato (Poneio)**, 467 A-B.  
 Pilato (Apócrifos de), 48 A.  
 Pináculo del Templo, 577 B.  
 Piscina «probática», 79 A-80 A.  
**Plagas de Egipto**, 467 B-468 B.  
**Pobreza y Riqueza**, 468 B-469 B.  
**Poesía (hebreo)**, 469 B-470 B.  
 Políglotas, 82 B-83 B.  
**Porcio Festo**, 476 A.  
**Predestinación**, 470 B-472 A.  
**Presbíteros**, 472 A-473 A.  
**Primicias**, 473 A-B.  
**Primogénitos**, 473 B-474 A.  
 Probática (puerta y piscina), 79 A-80 A.

**Procuradores romanos**, 474 A-476 B.  
**Profeta, Profetismo**, 476 B-483 A.  
**Prójimo (v. Caridad)**.  
**Propiciatorio**, 483 A-B.  
**Proposición (v. Panes de)**.  
**Prosélito**, 483 B.  
**Protocanónicos**, 98 B.  
**Protoevangelio**, 484 A-B.  
 Protoevangelio de Jacobo, 47 B.  
**Proverbios**, 485 A-486 B.  
**Providentissimus Deus**, 162 B.  
**Provincias imperiales**, 474 A.  
**Provincias senatoriales**, 474 A.  
**Pseudoepígrafos (Libros)**, v. *Canon*.  
**Pseudoprofetas**, 478 B-479 B.  
**Publicanos**, 486 B-487 B.  
**Pul o Ful**, 64 A; 69 A.  
**Pureza legal**, 487 A-B.  
**Purgatorio**, 488 A-B.  
 Purim (fiesta de los), 196 B; 198 A.

**Q**

Quedoš Israel, 158 B.  
**Querubín**, 33 A; 489 A-B.  
**Quineos**, 489 B-490 A.  
**Quirino**, 490 A-491 B.

**R**

**Rabbi**, 493 A-B.  
**Raca**, 493 B.  
**Racional**, 455 B-456 A.  
**Rahab**, 166 A; 322 B.  
**Ramsés II**, 27 A; 96 A.  
**Raquel**, 493 B-494 A.  
**Ras Shamra (Textos de)**, 494 B-496 A.  
**Razon (Rasin)**, rey de Damasco, 55 B.  
**Rebeca**, 496 A-B.  
**Recabitas**, 496 B.  
**Redención**, 496 B-498 B.  
**Refaim**, 237 A.  
**Refaim (valle de los)**, 237 A.  
**Refugio (Ciudades de)**, 498 B.  
**Regeneración**, 498 B-499 B.  
**Reino de Dios**, 499 B-501 A.  
**Religión popular**, 501 A-502 B.  
 Remisión de los pecados, 120 A.  
 «Residuo» o «Resto» de Israel, 22 A-B; 30 A.  
**Resurrección de Jesús**, 502 B-506 A.  
**Resurrección de los cuerpos**, 506 B-509 A.  
 Resurrección primera, 39 B.  
 Retorno del «residuo», 336 A-B.

Retribución, 509 A-511 B.  
 Revelación e inspiración, 279 B-280 B.  
 Reyes (*Libros de los*), 511 B-512 B.  
 Riqueza (v. *Pobreza y r.*).  
 Roboam, rey de Judá, 330 B.  
 Romanos (*Epístola a los*), 512 B-517 A.  
 Rubén, 517 A-B.  
 Rut, 517 B-518 B.  
 Ryland (Papiros), 324 A.

## S

Saba (Sabeos), 519 A-B.  
 Sábado, 519 B-520 A.  
 Sábana (v. *Resurrección de Jesús*).  
 Sabático (Año), 520 A.  
 Sabiduría, 520 A-B.  
 Sabiduría (Libro de la), 520 B-521 B.  
 Sacerdocio (A. T.), 521 B-523 B.  
 Sacerdocio (N. T.), 523 B-525 B.  
 Sacrificio, 525 B-527 A.  
 Sadoe, 527 A-B.  
 Sadoquita (v. *Documentos*).  
 Saduceos, 527 B-528 B.  
 Safira (v. *Ananías*).  
 Sahídica (versión) (v. *Coptas*).  
 Salem (Jerusalén), 305 A.  
 Salmanasar, 528 B-529 A.  
 Salmos, 529 A-531 A.  
 Salemón, 531 A-532 B.  
 Salomón (Odas de), 45 B.  
 Salterio, 529 A.  
 Samaria, samaritanos, 532 B-535 A.  
 Sambalat, 192 A-B.  
 Samgar (v. *Jueces*), 345 A.  
 Samuel, 535 A-B.  
 Samuel (*Libros de*), 535 B-536 B.  
 Sancta Sanctorum, 575 A-576 A.  
 Sanedrín, 536 B-537 A.  
 Sangre, 537 A-B.  
 Sansón, 537 B-538 A.  
 Santiago (apóstol), 51 B.  
 Santiago (*Epístola de*), 538 B-539 A.  
 Santiago el menor, 51 B; 538 A-B.  
 Santidad de Dios, 159 B-160 A.  
 Santo y santidad, 539 B-540 B.  
 Sapienciales, 540 B.  
 Sara, 3 A-4 A.  
 Sargón, 540 B-541 A.  
 Sasabasar (v. *Zorobabel*).  
 Satanás (v. *Diablo*).  
 Saturnino Sencio, 356 A.  
 Saúl, 541 B-542 A.  
 Seba, 145 A.

Sebaot, 158 B.  
 Sebastijs (v. *Samaria*).  
 Sedecías (Matanías), 334 B.  
 Señ (v. *Edom*).  
 Seléucidas, 542 A-543 A.  
 Selliúm (Joajaz), rey de Judá, 334 A.  
 Sem, 543 A-B.  
 Semei (v. *David*), 145 A.  
 Semitas, 543 A-545 B.  
 Séneca (Cartas de... a San Pablo), 50 A.  
 Semaar, 68 A.  
 Senaquerib, 545 B-546 A.  
 Sentidos bíblicos, 546 A-550 A.  
 Serafín (v. *Ángeles*).  
 Sergio Pablo, 432 A.  
 Sermón de la Montaña, 550 A-552 B.  
 Serpiente de brouce, 552 B-553 A.  
 Set (v. *Patriarcas*), 451 A-452 A.  
 Setenta (Versión de los), 240 B-241 A.  
 Setenta (las) Semanas, 139 B.  
 Shamši-Addu I, 63 B.  
 Shefela (Sefelá, Palestina), 439 B-440 A.  
 She'ol, 553 A-B.  
 Sibilinos (Oráculos), 46 B.  
 Siclo (v. *Dinero*), 156 A-B.  
 Siervo de Yavé, 554 A-555 A; 292 B; 477 A.  
 Silas (Silvano), 555 A-B.  
 Silo, 555 B.  
 Siloé, 555 B-556 A.  
 Símaco, 241 B.  
 Símbolo (acción simbólica), 547 A.  
 Simeón, 556 A-B.  
 Simón Cananeo, 51 B-52 A.  
 Simón Macabeo, 369 B.  
 Simón Mago, 556 B-557 A.  
 Simón Pedro (v. *Pedro*).  
 Simón Richard, 285 B.  
 Simón II, 171 A.  
 Sinagoga, 557 A-558 A.  
 Sinagoga (La Gran), 558 A-B.  
 Sinai, 558 B-559 B.  
 Sinaíticas (Versiones), 559 B-560 B.  
 Sinaítico (Códice), 584 A.  
 Sinápticos, 560 A-561 A.  
 Sión, (Ciudad de David), 306 A.  
 Síquem, 561 A-B.  
 Sirac, Sirácides (Eclesiástico), 170 A.  
 Siria, 561 B-562 A.  
 Síriacas (Versiones), 562 A-563 B.  
 Sisara (v. *Débora*), 146 B.  
 Sexto de Siena, 285 A-B.  
 Soberbia, 564 A.  
 Sodoma, 459 A.  
 Sofonías, 564 B-565 A.  
 Sopherim (v. *Escribas*).

Sosio (Legado de Siria), 355 B.  
 Spíritus Paraclitus, 162 B-163 A.  
 Sudor de Sangre (v. *Agonía de Jesús*).  
 Suerte, 565 B.  
 Sumerios, 565 B-566 B.  
 Sumo Sacerdocio, 566 B-567 B.  
 Susa, 567 B-568 B.  
 Susana, 138 A.

## T

Tabeel, v. *Judá* (Reino de), 332 B.  
 Tabernáculo, 569 A-570 A.  
 Tabernáculos (Fiesta de los), 570 A-571 A.  
 Tabor, 571 A-B.  
 Tadeo (Judas, Apóstol), 51 B.  
 Tadmor (Palmira), 441 B.  
 Talento (v. *Medidas*).  
 Talión (Ley del), 571 B-572 A.  
 Talmud, 572 A-B.  
 Tammuz (v. *Adonis*).  
 Tannaítas, 572 B.  
 Tannin, 165 B.  
 Targum, 573 A-B.  
 Tarso de Cilicia, 431 A.  
 Tebas, 573 B-574 A.  
 Tefilah, 530 A.  
 Teglatfalasar, 574 A-B.  
 Tell-El-Amarna (v. *Amarna*).  
 Tell-Hum (v. *Cafarnaúm*).  
 Temor de Dios, 165 A-B.  
 Templo de Jerusalén, 574 B-576 B.  
 Tentación, 576 B-577 A.  
 Tentaciones de Jesús, 577 A-578 B.  
 Teocracia (la nueva), 102 A.  
 TeodocIÓN, v. *Griegas* (Versiones), 241 A-B.  
 Teofóricos (v. *Nombres*).  
 Terafim, 578 B-579 A.  
 Terapeutas, 579 A-B.  
 Tesaloníquenses (Epístolas I y II a los), 579 B-582 B.  
 Tesbita (v. Elías).  
 Testamento Antiguo y Nuevo, 80 B.  
 Testamentos de los XII Patriarcas, 45 A.  
 Testimonios (los dos del Apoc.), 38 B-39 A.  
 Textos bíblicos (Códices y manuscritos), 582 B-584 A.

Tiberiades (Lago de), 235 A-B.  
 Tiberio (año 15.º de), 132 A.  
 Tiberio Alejandro, 475 B.  
 Tiberio Claudio Nérón, 584 B.  
 Tidaal, 3 B.  
 Tienda, 584 B-585 A.  
 Tienda de la Alianza (v. *Tabernáculo*).  
 Tiglat-Pileser (v. *Teglatfalasar*).  
 Tigris, 585 A-B.

Timoteo (Epístolas a), 585 B-586 B.  
 Tipo y Antitipo, 548 A-549 B.  
 Tisri (v. *Calendario*).  
 Tito (Epístola a), 586 B-587 A.  
 Tito Flavio Vespasiano, 587 B.  
 Tobias, 587 B-589 A.  
 Tofet, 228 A.  
 Tomás Dídimo (Apóstol), 51 B.  
 Tomás (Actos de), 49 B.  
 Tomás (Evangelio de), 48 A.  
 Tomás (Santo), 284 B.  
 Torah (v. *Pentateuco*).  
 Transfiguración, 589 B-590 B.  
 Tránsito (o Dormición de María), 48 B.  
 Transjordania, 590 B-591 A.  
 Trenos (Lamentaciones), 351 A-352 A.  
 Trinidad, 591 A-592 B.  
 Tukulti-Nimurta I, 64 A.  
 Tummin (v. *Urim*).  
 Turonensis (código de la Vulgata), 600 A.  
 Tutmosis III y IV, reyes de Egipto, 178 A.

## U

Udmu (Adán), 8 B.  
 Ugarit (v. *Ras Shamra*).  
 Ugolini, 286 A.  
 Unidad de Dios, 158 B-159 A.  
 Ur (v. *Abraham*).  
 Urim y Tummim, 593 A-B.  
 Utnapistim, 155 B.

## V

Valerio Grato, 475 A.  
 Valle de Hinnón (v. *Gehenna*).  
 Varrón, 355 B.  
 Vaticano (Código), 584 A.  
 Venganza (v. *Talión*).  
 Ventidio, 355 B.  
 Verdad, 595 A-B.  
 Versiones alemanas de la Biblia, 86 B-87 A.  
 Versiones españolas, 86 A.  
 Versiones francesas, 85 A-86 A.  
 Versiones inglesas, 86 B.  
 Versiones italianas, 83 B-85 A.  
 Versiones portuguesas, 86 A-B.  
 Vida eterna, 510 A-511 A.  
 Viña-Vid, 595 B-596 A.  
 Virginidad, 596 A-597 A.  
 Visión (v. *Profeta*), 477 A; 480 B-481 A.  
 Vitelio, 356 A.  
 Voto, 597 A-598 A.  
 Vulgata, 598 A-601 B.

## X

**Yavé** (v. *Dios*), 157 B-158 B.

## Z

**Zabulón**, 603 A-B.

**Zacarías**, 603 B-606 A.

**Zacarías (hijo de Baraquías)**, 606 A-B.

**Zacarías**, padre del Bautista, 273 B; 327 B.

**Zacarías**, rey de Israel, 297 A.

**Zamri**, v. *Israel* (Reino de), 295 B.

**Zamzummim** (v. *Gigantes*).

**Zarautstra**, 465 B-466 A.

**Zarza** ardiente (v. *Moisés*).

**Zelotes**, 606 B.

**Ziw**, 93 A.

**Zorobabel**, 606 B-607 B.

**Zuzim** (v. *Gigantes*).